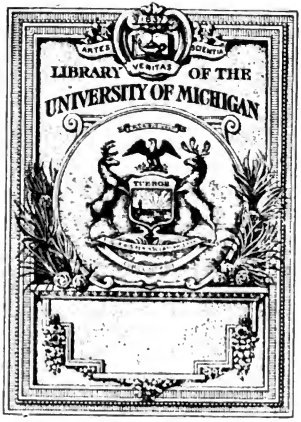
Hand-comme... zum Neuen Testament

Heinrich Julius Holtzmann, Richard Adelbert ...

8.75



Digitized by Google

BS
2344
.H442
1901

Digitized by Google

Digitized by Google

HAND-COMMENTAR

ZUM

NEUEN TESTAMENT

BEARBEITET

VON

PROFESSOR D. **H. J. HOLTZMANN** IN STRASSBURG,
† GEH. KIRCHENRATH PROFESSOR D. **R. A. LIPSIUS** IN JENA,
PROFESSOR D. **P. W. SCHMIEDEL** IN ZÜRICH,
PROFESSOR D. **H. VON SODEN** IN BERLIN.

Erster Band.

Erste Abtheilung.

Die Synoptiker.

Bearbeitet von **H. J. Holtzmann.**

Dritte, gänzlich umgearbeitete Auflage.

Tübingen und **Leipzig.**
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
1901.

Digitized by Google

Das Recht der Uebersetzung in fremde Sprachen behält sich die Verlagsbuchhandlung vor.

C. A. Wagner's Universitäts-Buchdruckerei in Freiburg i. B.

Digitized by Google

Vorwort.

Die als erster Band des „Hand-Commentars“ erscheinende Erklärung der synoptischen Evangelien und der Apostelgeschichte ist auf Grund von Vorlesungen entstanden und enthält fast nur dasjenige, was sich mir seit einer langen Reihe von Jahren nach und nach als für den Unterricht der akademischen Jugend innerhalb der gemessenen Grenzen, die für die Snptker ein Semester-Colleg zu 6 bis 8, für die Apostelgeschichte ein solches von 3 bis 4 wöchentlichen Stunden gestattet, vortragbar und zugleich mehr oder weniger unabkömmlich herausgestellt hat. Daher bei der grammatischen und geschichtlichen Auslegung des Einzelnen neben antiquarischen Notizen auch textkritische und lexikalische Bemerkungen, in angezeigten Fällen Erklärungen von Formen wenigstens nicht ganz ausgeschlossen erscheinen.

Diesem Programm der ersten Ausgabe (1890) fügte das Vorwort der zweiten (1892) noch Folgendes bei: „Während im mündlichen Vortrag die parallelen Perikopen nach einander, also jede für sich, erklärt werden mussten, ermöglichte der Druck gleichzeitige und zusammenfassende Behandlung der jeweils sich entsprechenden Stücke unter Hervorhebung ihrer Besonderheiten. Man hat befürchtet, dass bei dieser Methode die Klarheit in Gefahr gerathe, der Last des Stoffes zu erliegen, schliesslich aber doch in der Regel zugegeben, dass gegen getrennte Behandlung so verwandter Texte noch gewichtigere Bedenken sprechen. Jedenfalls konnte nur auf dem hier eingeschlagenen Wege der so umfängliche, alle wesentlichen Fragen, die zum Leben Jesu gehören, berührende Stoff auf verhältnissmässig geringem Raum zusammengefasst werden.“ In dieser Beziehung hat mittlerweile eine vollständige Frontveränderung stattgefunden. Die vorliegende dritte Auflage unterscheidet sich nämlich von den früheren durch ausführlichere Behandlung der Exegese im Einzelnen und durch eine völlig neue Anlage des Ganzen. Statt eines einheitlichen Commentars zur Synopse erscheinen drei Commentare zu Mc, Mt und Lc, dazu ein vierter zur Apostelgeschichte. Begreifliche und bekannte Schwierigkeiten, welche mit der getrennten Erklärung von Schriftstellern, die einen grossen Theil des Stoffes gemein haben, verbunden sind, suchten ähnliche Werke bisher in der Weise zu bewältigen, dass für das Gemeinsame von Lc auf Mc, von Beiden auf Mt zurückverwiesen wurde, dessen den ersten der beiden Theile füllende Erklärung darum

309944

Digitized by Google

z. B. bei Meyer-Weiss fast so umfangreich ausgefallen ist, wie die des Mc und des Lc zusammen, ohne dass dabei übrigens im zweiten Theil vielerlei Wiederholungen zu vermeiden gewesen wären. Da nun aber die im Hand-Commentar angestrebte Kürze jede Wiederholung ausschliesst, schien es am zweckmässigsten und zugleich einer gleichmässigen Erklärung jeder der drei Texte am dienlichsten, den ihnen gewidmeten Commentaren eine einleitende Abtheilung voran zu schicken und in dieser alle gemeinsamen Perikopen soweit zu besprechen, als sie der literarischen wie der historischen Kritik die gleiche Aufgabe zur Lösung stellen. Daneben konnte auch mancherlei biblisch-theologisches Material abgehandelt werden, während an andere derartige Stoffe, wie auch an manche von zwei oder drei Evglsten gebotene exegetische Schwierigkeiten ohne Zwang nur im Zusammenhang der Einzelerklärung heranzutreten war. Lediglich in Fällen letzterer Art ist also gelegentlich von einem Einzel-Commentar auf den anderen verwiesen worden, während für jeden derselben eine Generalverweisung auf Einl. S. 36—108 ein- für allemal ausgesprochen sein soll. Ohne Berücksichtigung dieser Erörterungen kann keiner der drei folgenden Commentare gebraucht werden. Ausdrücklich sei darauf hingewiesen, dass dies auch für die in der Erklärung des Mc, Mt und Lc angeführte Literatur gilt. Wo keine Titel angegeben sind, suche man dieselben also entweder in dem Verzeichnisse S. XVIIf oder in den entsprechenden Abschnitten von Einl. IV.

Das Zugeständniss, welches ich damit gewissen Bedürfnissen und Wünschen des Leserkreises, wie sie an mich und die Verlagshandlung herangetreten waren, mache, ist mir nicht leicht geworden. Gerade die Ineinanderarbeitung der den einzelnen Evglsten gewidmeten exegetischen Bemühungen war mir seiner Zeit als eine lohnende Aufgabe erschienen. Synopt. Werke — so schien es mir — werden füglich auch synoptisch erklärt, zumal dann, wenn es, wie in diesem Falle, auf eine knappste Fassung des Materials abgesehen ist. In der That haben auch sach- und fachkundige Beurtheiler wie Schürer (Theol. Literaturzeitung 1892, S. 26) eben in dieser Form einen Vorzug des Werkes gefunden. Andererseits kann ich nicht leugnen, dass dem Interesse der Studenten mit der neuen Form besser gedient ist, zumal da dieselbe auch eine etwas breitere und ausgiebigere, dem Anfänger das Verständniss erleichternde Darstellung zur Folge hatte. Die bei Auflösung der einheitlichen Erklärung in drei Commentare aufzubietende Mühewaltung war freilich kaum eine geringere, als diejenige, welche früher zur einheitlichen Gestaltung erforderlich gewesen war. Aber die Durchführung der neugestellten Aufgabe erheischte auch eine um so tiefer dringende Revision und führte nicht blos zur Entdeckung von mehreren Druckfehlern, sondern auch zur Beseitigung von mancherlei Versehen, die mir begegnet waren, ja von Irrthümern, die sich in mir festgesetzt hatten. Letztere waren allerdings gerade von denjenigen, welche sich eingehender polemisch mit meiner Exegese auseinandergesetzt hatten, weniger bemerkt worden. Den wirklich gemachten Einwendungen aber habe ich mich nur in einer Minderzahl von Fällen geglaubt anschliessen zu sollen. Ueberlegt habe ich sie mir regelmässig.

Da es vielleicht das letzte Mal ist, dass ich zur synopt. Frage das Wort nehme, sei mir hier eine persönliche Bemerkung verstattet. Der Umstand, dass ich mich vor 20 Jahren für die Annahme einer neben der Abhängigkeit von

Digitized by Google

Mc hergehenden Beeinflussung des Lc durch Mt ausgesprochen habe (Theol. Literaturzeitung 1881 S. 182—185), hat, da unter dieser Voraussetzung das Hauptmotiv für Annahme eines Urmc in Wegfall kommt, fast allgemein eine Deutung erfahren, als bedeute dies einen Rückzug von der in meinem Buche über „die synoptischen Evangelien" eingenommenen Position und sei meine Stellung zur ganzen Frage trotz oder gerade auch wegen der im „Lehrbuch der Einleitung"[3] 350 357 gegebenen Erklärung unklar geworden. Und doch habe ich nicht blos seit 1863, sondern nunmehr seit einem halben Jahrhundert niemals den geringsten Zweifel an der Priorität des Mc gehegt, und, wenn ich die Hypothese eines längeren Urmc als unter jener neu aufgenommenen Voraussetzung überflüssig betrachten musste, so habe ich damit nur der Einsicht Raum gegeben, dass kein nöthigender Grund vorliegt, zur Aufhellung des zwischen unseren Evglien obwaltenden schriftstellerischen Verhältnisses, d. h. zur Lösung des synopt. Problems, über unseren kanonischen Mc rückwärts hinauszugehen. Etwas Anderes ist es um die schwierigere Frage nach der Vorgeschichte unseres kanonischen Mc, also nach seinen Quellen (s. Einleitung I 6). Dasselbe gilt von der weiteren Frage, ob und inwieweit der Text unseres kanonischen Mc Einflüssen unterlegen ist, die der überwiegenden Bekanntschaft der Abschreiber mit dem Mt-Text entstammten (s. zu 1 2 11 25 26 13 32). Der einzige übrig gebliebene Fall, der zur Annahme eines reicheren Urmc einlädt (S. 93), kann an dem Gesammtresultat nicht irre machen. Ueberdies hat auch der Mt-Text erst im Laufe der Zeit festere Gestaltung gewonnen (S. 258), und der Lc-Text weist noch tiefer gehende Differenzen auf (S. 30).

Der Textkritik kann freilich in einem „Hand-Commentar" nur sehr beschränkte Berücksichtigung zu Theil werden, wie dies in der Einleitung zu den Snptkern III 2 und zu Act I 6 weiter begründet ist. Mag immerhin Nestle (Einführung in das NT[2], 1899, 157 f) einen Mangel darin erkennen, wenn z. B. nicht bemerkt worden ist, dass anstatt πρὸ τοῦ ὑμᾶς αἰτῆσαι αὐτόν Mt 6 8 allein Codex D und die altlateinische Handschrift h lesen πρὸ τοῦ ἀνοῖξαι τὸ στόμα, oder dass zu Lc 13 7 Dd noch die Worte φέρε τὴν ἀξίνην bieten. So lange selbst Tregelles, Westcott-Hort, Baljon, B. Weiss über solche Singularitäten hinweggehen, wird man ihr Fehlen in einem „Hand-Commentar" keineswegs als eine Beeinträchtigung für „unsere Studenten und Pfarrer" empfinden. Aehnlich steht es mit dem über Resa Lc 3 27 (224 f) Bemerkten. So weit der sog. abendländischen Gruppe (die Berechtigung dieser Bezeichnung soll hier unerörtert bleiben) für Feststellung des Textes der Evglien Gewicht zukommt, dürfte ihr B. Weiss gerecht geworden sein. Man kann aber nicht blos Seiten, sondern ganze Bogen in seiner „Textkritik der 4 Evglien" (1899) lesen, ohne sich zur Erwähnung einer der zahllosen Varianten, die hier geordnet und gesichtet erscheinen, veranlasst zu sehen. Von so minimaler sachlicher Bedeutung sind dieselben in der Regel. Gewöhnlich zeigen die Differenzen nur, wie frei und allgemein am Text dieser Schriften, ehe ihr Buchstaben durch Kanonisirung geheiligt wurde, gearbeitet worden ist. Im Ganzen hat Wernle Recht, wenn er die frühere Gleichgültigkeit der Exegese gegen diese Dinge nicht für ein sehr grosses Unglück halten kann (Die synopt. Frage, 1899, V).

Am wenigsten glaubte ich mich auf subtile und sublime Versuche einer bis ins Einzelne und Einzelste der nt. Geschichtsbücher eindringenden Quellenscheidung

Digitized by Google

einlassen zu dürfen. Bewiesen und vielleicht auch überhaupt beweisbar ist nur Eins: die Zwei-Quellen-Theorie, zumal die Mc-Hypothese. Die Witze, mit welchen einst STRAUSS die „Marcuslöwen" beehrt hat, erhalten sich nur noch durch die Wiederholungen und Umschreibungen am Leben, die ihnen HILGENFELD von Zeit zu Zeit zu Theil werden lässt, und die Behauptung, es gebe überhaupt keine „Ergebnisse der bisherigen Evglienforschung, welche allgemeine Anerkennung gefunden haben oder auf solche einen begründeten Anspruch erheben dürften" (ZAHN, Einl.[2] II 193) ist eine offenkundige Unwahrheit, tendenziös, wie fast jeder Satz im ganzen Buche. Aufgabe einer gedrängten Darstellung des exegetischen und kritischen Materiales kann jetzt nur sein, das unbedingt Feste vom Problematischen zu sondern. Und wo hier ein Hauptresultat durch zwingende Beweise auf Schritt und Tritt festgelegt ist, wird man sich eben angesichts eines so lange variabel gebliebenen Textes durch ganz vereinzelte rebellische Erscheinungen nicht beirren lassen oder derartiges gar zum Anlass von Erfindung neuer Quellenverhältnisse machen. Besonders für Lc ist in letzterer Richtung oft das richtige Maass überschritten worden. Derartige Flugversuche werden jeweils Aufsehen erregen, und ebenso gewiss wird man es zuletzt immer wieder vorziehen, vorsichtig zu Fuss zu gehen.

Ganz absehen musste schon um der gebotenen Kürze willen der vorliegende Commentar von der neuerdings in Fluss gerathenen Frage nach semitischen Vorlagen der Evglien überhaupt (WELLHAUSEN), nach dem Vorhandensein von Uebersetzungsvarianten, nach der Möglichkeit der Rückübersetzung der Worte Jesu in das Hebräische (RESCH) oder Aramäische (A. MEYER, M. SCHULTZE, DALMAN, NESTLE und ZAHN, Einl.[2] II 312f) insonderheit. Bezeugt ist eine aramäische Urgestalt nur für die matthäischen Logia. Aber mit grosser Wahrscheinlichkeit lässt sich behaupten, dass sie unseren Snptkern bereits in einer griech. Uebersetzung bekannt waren, so dass man also ihre Differenzen nicht als Uebersetzungsvarianten behandeln sollte. Vollends die semitische Urgestalt des Mc (MARSHALL, BLASS, CHAJES) darf man doch wohl ihrem Schicksale überlassen. Ich bin also auf diesem Punkte ganz einverstanden mit WERNLE: „Steht es aber fest, dass Mc ursprünglich griechisch geschrieben ist, und dass dem Mt und Lc die Reden griechisch vorlagen, so wird es geboten sein, die synopt. Frage vollständig zu trennen von der Frage nach dem Ursprung und der Geschichte der evangelischen Tradition. Die synopt. Frage hat es mit dem Verwandtschaftsverhältniss griech. Schriften zu thun und den vor deren Entstehung verlaufenden mündlichen Process einfach auf sich beruhen zu lassen" (S. VI). Und ganz ebenso hat die Exegese dieser Schriften zunächst sichtbare griech. Texte sprachlich und sachlich zu erklären, die Frage nach dem unsichtbaren, höchstens hier und da einmal durchscheinenden, semitischen Hintergrund derselben aber der orientalischen Gelehrsamkeit zu überlassen. Sobald diese einmal einigermaassen compacte und gesicherte Errungenschaften aufzuweisen haben wird, wird es auch Sache der Exegese sein, davon Notiz zu nehmen. Aber wie weit sind wir dermalen von diesem wünschenswerthen Ziele noch entfernt! Es mag ja wohl die Dunkelheit, welche sich vom Ausdruck βιάζεται her über den ganzen Inhalt der Stellen Mt 11 12 und Lc 16 16 verbreitet, eines Tages durch Ausfindigmachung eines semitischen Aequivalents gehoben werden. Aber nun sehe man sich einmal die Rathespiele an, in welchen sich dermalen noch

Digitized by Google

A. Resch (Ausserkanonische Paralleltexte zu den Evglien III, 1895, 439f), A. Meyer (Muttersprache Jesu, 1896, 87f 157f), G. Dalman (Worte Jesu I, 1898, 113f), D. Völter (Theologisch Tijdschrift 1899, 136f) hier ergehen! Der neueste Ausleger, J. Weiss (Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes², 1900, 195) sagt: „Ich gehe aus vom Griechischen. Denn, so lange dies verständlich ist, liegt keine Veranlassung vor, einen Uebersetzungsfehler anzunehmen.“ „Nur im Nothfall und wo offenbare Fehler vorliegen, sollte man einen Rückschluss auf einen anderen Urtext wagen“ (S. 40). Zumal dem minder Kundigen wird das gut anstehen, so lange ein Kundiger wie Nöldeke die ganze Sache für aussichtslos erklärt, da uns für Kenntniss des galiläischen Aramäisch zur Zeit Jesu keine Anhaltspunkte gegeben sind (Die semitischen Sprachen², 1899, 39).

Wie im ganzen Hand-Commentar, so liegt auch hier der Erklärung zu Grunde das Novum Testamentum recensionis Tischendorfianae ultimae in den von O. v. Gebhardt bei Tauchnitz besorgten Ausgaben. Alle Abweichungen von diesem Text sind irgendwie angezeigt und motivirt.

Zu meinem Bedauern kommt mir erst im unten angegebenen Zeitpunkt die 9. Auflage von Meyer's Commentar zu Mc und Lc, diesmal von B. Weiss allein besorgt, zu Gesicht. Hiernach wäre die Angabe S. XVII zu ändern, wenn nur nicht alle im Text gegebenen Citate auf die 8., von B. und J. Weiss gemeinsam bearbeitete, Auflage Bezug nähmen.

Unter den vorhandenen synopt. Drucken leisten wenigstens für gelehrte Forschung die besten Dienste das „Synopticon“ von Rushbrooke 1880, „Die synoptischen Parallelen“ von Veit 1897 und die „Synopse der 3 ersten kanonischen Evglien“ von Heineke 1898. Dem gewöhnlichen Bedürfnisse dürfte jedenfalls die von A. Huck nach Maassgabe der in gegenwärtigem Commentar befolgten Grundsätze besorgte und im gleichen Verlage erschienene „Synopse der 3 ersten Evglien“ ² 1898 genügen.

Demselben mit der synopt. Frage so wohl vertrauten Geistlichen bin ich, wie schon früher (1892), so auch diesmal für ausgiebige Beihülfe zu bestem Dank verpflichtet. Ausserdem hat die vorliegende Veröffentlichung erhebliche Förderung in formeller wie sachlicher Beziehung dadurch erfahren, dass Herr Professor P. W. Schmiedel in Zürich die Güte hatte, die Druckbogen durchzusehen.

Strassburg, 15. Juni 1901.

H. Holtzmann.

Digitized by Google

Inhalt.

	Seite
Vorwort	III
Inhalt der Einleitung	VIII
Inhalt und Parallelstellenregister zu den Synoptikern	IX
Sigla für die biblischen Bücher	XV
Sigla für die Zeitschriften und Sammelwerke	XV
Sonstige Abkürzungen	XV
Literatur zu den Synoptikern	XVII
Sachregister	425
Berichtigungen	428

Inhalt der Einleitung.

I. Das synoptische Problem	1— 20
1. Die Aufgabe	1— 4
2. Schriftstellerischer Charakter und Composition des Mt	4— 6
3. Der geschichtliche Werth der Darstellung des Mc	6— 10
4. Composition des Mc	10— 12
5. Die Spruchsammlung	12— 15
6. Die Zweiquellentheorie	15— 17
7. Schriftstellerischer Charakter und Composition des Lc	18— 20
II. Die Ueberlieferung vom Leben Jesu	20— 29
1. Mündliche Ueberlieferung	20— 21
2. Die Herrnsprüche	22— 23
3. Aeltestes Messiasbild	23
4. Bildung eines geschichtlichen Zusammenhangs	24— 25
5. Idealisirende Motive	25— 29
III. Entstehung der 3 ersten Evangelien	29— 36
1. Der Text	29— 30
2. Apokryphische und kanonische Werke	30— 31
3. Entstehungszeit	32— 33
4. Bezeugung	33— 34
5. Resultate	34— 36
IV. Die parallelen Abschnitte	36—108

Digitized by Google

Die in Klammern erscheinenden Abschnitte kommen nur als Parallelen in Betracht, während sie inhaltlich Fragmente grösserer Perikopen darstellen.

	Einleitung	Marcus		Matthäus		Lucas	
Die Vorgeschichten	37	—	—	—	—	—	—
Der Prolog	—	—	—	—	—	1 1–4	303
Verheissung der Geburt des Täufers	—	—	—	—	—	1 5–25	305
Verheissung der Geburt Jesu	—	—	—	—	—	1 26–38	308
Besuch Marias bei Elisabet	—	—	—	—	—	1 39–56	310
Die Geburt des Täufers	—	—	—	—	—	1 57–80	312
Geschlechtsregister Jesu	—	—	—	1 1–17	187	3 23–38	329
Geburt Jesu	—	—	—	1 18–25	189	2 1–20	315
Beschneidung und Darstellung des Neugeborenen	—	—	—	—	—	2 21–39	320
Kindheitsgeschichte	—	—	—	2 1–23	190	—	—
Aus der Knabenzeit	—	—	—	—	—	2 40–52	322
Johannes der Täufer und Bussprediger	42	1 1–6	111	—	—	—	—
Johannes der Täufer	—	—	—	3 1–6	195	3 1–6	324
Busspredigt des Täufers	—	—	—	3 7–10	195	3 7–9	327
Standespredigt des Täufers	—	—	—	—	—	3 10–14	327
Johannes als Vorläufer des Messias	43	1 7 8	113	3 11 12	196	3 15–18	327
Die Taufe Jesu	44	1 9–11	113	3 13–17	197	3 21 22	328
Die Versuchung Jesu	45	1 12 13	114	4 1–11	198	4 1–13	329
Die Rückkehr nach Galiläa	48	1 14 15	114	4 12–17	199	4 14 15	330
Berufung der ersten Jünger	49	1 16–20	115	4 18–22	200	5 1–11	334
Jesus in der Synagoge zu Kapernaum	49	1 21–28	115	—	—	4 31–37	332
Genesung der Schwiegermutter des Pt	51	1 29–31	116	8 14 15	227	4 38 39	333
Krankenheilungen am Abend	51	1 32–34	116	8 16 17	227	4 40 41	333
Flucht Jesu	51	1 35–38	117	—	—	4 42–44	333
Reisepredigt in Galiläa	51	1 39	117	4 23–25	200	(4 44)	(333)
Heilung eines Aussätzigen	52	1 40–45	118	8 1–4	226	5 12–16	335
Heilung von 10 Aussätzigen	—	—	—	—	—	17 11–19	392
Heilung eines Paralytischen	53	2 1–12	119	9 1–8	229	5 17–26	336
Berufung des Levi (Mt)	54	2 13–17	119	9 9–13	229	5 27–32	336
Die Fastenfrage	55	2 18–22	120	9 14–17	229	5 33–39	337
Sabbatsprüche	56	—	—	—	—	—	—
Erster Sabbatsspruch	—	2 23–28	122	12 1–8	240	6 1–5	338
Zweiter Sabbatsspruch	—	3 1–6	124	12 9–14	241	6 6–11	338
Die Heilung der contracten Frau	—	—	—	—	—	13 10–17	377
Die Heilung des Wassersüchtigen	—	—	—	—	—	14 1–6	380
Zulauf und gehäufte Heilungen	56	3 7–12	125	12 15–21	241	6 17–19	339
Berufung der 12 Jünger	—	3 13–19	125	(10 2–4)	(231)	6 12–16	339
Die Inaugurationsrede	58	—	—	—	—	—	—
Einleitung zur Bergpredigt	—	—	—	5 1 2	201	—	—
Die Seligpreisungen	59	—	—	5 3–12	201	6 20–26	339
Zwei Eingangsgleichnisse	—	—	—	5 13–16	204	11 33 14 34 35	— —
Gleichniss vom Salz	60	—	—	—	—	14 34 35	383
Gleichniss vom Licht	60	—	—	—	—	11 33–36	367
Vom Gesetz	—	—	—	—	—	16 16–18	388
Principielle Stellung zum Gesetz	61	—	—	5 17–20	205	(16 17)	(388)
Vom Mord und Mordgeist	—	—	—	5 21 22	208	—	—
Eine Folgerung aus der Verdammungswürdigkeit des Zornes	61	—	—	5 23 24	209	—	—
Empfehlung rechtzeitigen Ausgleiches	—	—	—	5 25 26	209	12 57–59	375
Vom Ehebruch	—	—	—	5 27 28	210	—	—

Digitized by Google

	Einleitung	Marcus		Matthäus		Lucas	
Von der Gedankensünde	—	—	—	5 29 30	210	—	—
Von der Ehescheidung	61	—	—	5 31 32	210	(16 18)	(389)
Vom Schwören	—	—	—	5 33–37	211	—	—
Von der Wiedervergeltung	61	—	—	5 38–42	212	(6 29 30)	(341)
Von der Feindesliebe	61	—	—	5 43–48	214	6 27–36	341
Vom Almosen	—	—	—	6 1–4	215	—	—
Vom Gebet	—	—	—	6 5–8	216	—	—
Das Gebet des Herrn	62	—	—	6 9–15	216	11 1–4	363
Vom Fasten	—	—	—	6 16–18	219	—	—
Schätze auf Erden und im Himmel	63	—	—	6 19–21	220	(12 33 34)	(372)
Vom lumen internum	—	—	—	6 22 23	220	(11 34–36)	(367)
Vom Doppeldienst	64	—	—	6 24	221	(16 13)	(387)
Der Erbstreit	—	—	—	—	—	12 13–21	371
Gegen weltliche Sorge	64	—	—	6 25–34	221	12 22–34	372
Gegen unbefugtes Richten	64	—	—	7 1–5	222	6 37–42	342
Von der Entweihung des Heiligthums	—	—	—	7 6	223	—	—
Gleichniss vom zudringlichen Freund	—	—	—	—	—	11 5–8	364
Ermuthigung zum Bittgebet	64	—	—	7 7–11	223	11 9–13	364
Norm der Nächstenliebe	—	—	—	7 12	223	(6 31)	(341)
Die enge Pforte	64	—	—	7 13 14	224	(13 23 24)	(378)
Bedrohung Israels mit Ausschluss aus dem Gottesreich	—	—	—	—	—	13 22–30	—
Das Kriterium der Frömmigkeit	64	—	—	7 15–20	224	6 43–46	343
Warnung vor gefährlicher Selbsttäuschung	64	—	—	7 21–23	225	(6 46) (13 26 27)	(343) (378)
Schlussgleichnisse	65	—	—	7 24–27	225	6 47–49	343
Epilog	—	—	—	7 28 29	226	—	—
Der Hauptmann von Kapernaum	65	—	—	8 5–13	226	7 1–10 (13 28–30)	343 (378)
Anfrage des Täufers	65	—	—	11 2–6	236	7 18–23	345
Jesu Zeugniss über den Täufer	65	—	—	11 7–19	236	7 24–35	345
Heilung eines stummen Dämonischen	—	—	—	9 32–34	231	—	—
Die pharisäische Anklage	68	3 20–22	126	—	—	—	—
Jesu Vertheidigung wider die pharisäische Anklage auf dämonische Allianz	—	—	—	12 22–37	242	11 14–26	365
Jesu Apologie	68	3 23–30	127	—	—	(12 10)	(370)
Erklärung wider die Wundersucht	69	—	—	12 38–42	244	11 29–32	366
Spruch vom Rückfall	69	—	—	12 43–45	245	(11 24–26)	(366)
Jesu Familie	69	3 31–35	128	12 46–50	246	8 19–21	350
Seligpreisung der Mutter Jesu	—	—	—	—	—	11 27 28	366
Die Gleichnisse	69	—	—	—	—	—	—
Das Gleichniss vom Säemann	—	4 1–9	128	13 1–9	246	8 4–8	348
Zweck der Gleichnissrede	—	4 10–12	129	13 10–15	246	8 9 10	349
Selige Augenzeugen	74	—	—	13 16 17	247	10 23 24	360
Deutung des Gleichnisses vom Säemann	—	4 13–20	129	13 18–23	247	8 11–15	349
Aufmunterung zum Verständniss	—	4 21–25	130	—	—	8 16–18	350
Das Gleichniss vom Samenkorn	—	4 26–29	131	—	—	—	—
Das Gleichniss vom Acker mit dem Unkraut	—	—	—	13 24–30	248	—	—
Das Gleichniss vom Senfkorn	—	4 30–32	132	—	—	—	—
Gleichnisse vom Senfkorn und Sauerteig	—	—	—	13 31–33	249	13 18–21	377

Digitized by Google

	Einleitung	Marcus		Matthäus		Lucas	
Methode der Gleichnissrede	—	4 33 34	133	13 34 35	249	—	—
Deutung des Gleichnisses vom Acker mit dem Unkraut	—	—	—	13 36–43	249	—	—
Das Doppelgleichniss vom Schatz im Acker und von der köstlichen Perle	—	—	—	13 44–46	250	—	—
Das Gleichniss vom Fischnetz	—	—	—	13 47–50	251	—	—
Abschluss der Gleichnissrede	—	—	—	13 51 52	251	—	—
Der Seesturm	74	4 35–41	133	8 23–27	228	8 22–25	350
Der gerasenische Besessene	74	5 1–20	133	8 28–34	228	8 26–39	351
Die Tochter des Jairus und das blutflüssige Weib	76	5 21–43	135	9 18–26	230	8 40–56	350
Der Jüngling von Nain	—	—	—	—	—	7 11–17	344
Verwerfung in Nazaret	76	6 1–6	136	13 53–58	251	4 16–30	330
Aussendung der 12 Jünger	76	6 7–13	137	9 35–10 16	231	9 1–6	352
Aussendung der 70 Jünger	—	—	—	—	—	10 1–16	357
Wehe über die galiläischen Städte	77	—	—	11 20–24	238	(10 13–16)	(359)
Weissagung des Geschicks der Jünger	—	—	—	10 17–25	233	(12 11 12)	(371)
Aufforderung zu furchtlosem Bekenntniss	—	—	—	10 26–33	234	(12 2 9)	(370)
Bekenntnissrede	—	—	—	—	—	12 2–12	370
Vom Ernst der Zeit	—	—	—	—	—	12 49–56	374
Zwiespalt unter den Nächsten	—	—	—	10 34–36	235	(12 51–53)	(374)
Bedingungen der Nachfolge	—	—	—	10 37 38	235	14 25–33	382
Epilog	—	—	—	10 39–11 1	235	—	—
Urtheil des Herodes über Jesus	77	6 14–16	138	14 1 2	252	9 7–9	352
Episode vom Tode des Täufers	77	6 17–29	—	14 3–12	252	3 19 20	328
Rückkehr der Jünger und Jubelruf	—	—	—	—	—	10 17–22	359
Jubelruf	78	—	—	11 25–27	238	—	—
Heilandsruf	—	—	—	11 28–30	239	—	—
Die Speisungsgeschichten	78	—	—	—	—	—	—
Die Speisung der Fünftausend	—	6 30–44	139	14 13–21	252	9 10–17	352
Das Wandeln auf dem See	81	6 45–52	140	14 22–33	253	—	—
Rückkehr nach der Landschaft Gennesar	81	6 53–56	141	14 34–36	253	—	—
Vom Händewaschen	81	7 1–23	141	15 1–20	253	—	—
Die Kananaitin	82	7 24–30	144	15 21–28	255	—	—
Die Nordreise	82	7 31–37	144	15 29–31	255	—	—
Die Speisung der Viertausend	—	8 1–10	145	15 32–39	255	—	—
Zeichen am Himmel und Zeichen der Zeit	82	8 11–13	146	16 1–4	256	(12 54–56)	(375)
Vom Sauerteig der Pharisäer	83	8 14–21	146	16 5–12	256	(11 53–12 1)	(369)
Der Blinde von Bethsaida	—	8 22–26	147	—	—	—	—
Die Offenbarung des Messiasgeheimnisses	83	8 27–33	148	16 13–23	257	9 18–22	353
Der Leidensweg der Jünger	84	8 34–9 1	149	16 24–28	260	9 23–27	353
Die Verklärung	85	9 2–8	150	17 1–8	260	9 28–36	354
Gespräch beim Abstieg	86	9 9–13	151	17 9–13	260	—	—
Der epileptische Knabe	86	9 14–29	152	17 14–21	261	9 37–43 (17 5 6)	355 (391)
Zweite Leidensweissagung	87	9 30–32	153	17 22 23	261	9 43–45	355
Die Tempelsteuer	—	—	—	17 24–27	261	—	—
Der Rangstreit	87	9 33–37	153	18 1–5	262	9 46–48	355
Der fremde Wunderthäter	87	9 38–41	154	—	—	9 49 50	336
Ordnung des Gemeindelebens	87	—	—	—	—	—	—
Vom Aergerniss	—	9 42–48	154	18 6–9	262	17 1 2	391
Schlusswort vom Salz	—	9 49 50	155	—	—	—	—

Digitized by Google

	Einleitung	Marcus		Matthäus		Lucas	
Die Rettung des Verlorenen	—	—	—	18 10–14	263	15 1–10	383
Bruderpflichten	—	—	—	18 15–20	264	—	—
Von der Versöhnlichkeit	—	—	—	18 21 22	265	17 3 4	391
Ein Glaubensspruch	—	—	—	—	—	17 5 6	391
Das Gleichniss vom Schalksknecht	—	—	—	18 23–35	266	—	—
Abschied von Galiläa	—	—	—	—	—	13 31–33	379
Die Samariterherberge	—	—	—	—	—	9 51–56	356
Verschiedene Nachfolger	88	—	—	8 18–22	227	9 57–62	357
Die dienenden Frauen	—	—	—	—	—	8 1–3	348
Maria und Martha	—	—	—	—	—	10 38–42	362
Pharisäerfrage nach der Ehescheidung	88	10 1–12	156	19 1–12	266	—	—
Jesus und die Kinder	88	10 13–16	157	19 13–15	268	18 15–17	397
Von der Gefahr des Reichthums	88	10 17–31	158	19 16–30	268	18 18–30 (22 28–30)	397 (411)
Das Gleichniss vom ungerechten Haushalter	—	—	—	—	—	16 1–13	385
Verurtheilung des jüdischen Hochmuths	—	—	—	—	—	16 14 15	387
Das Gleichniss vom reichen Mann	—	—	—	—	—	16 19–31	389
Das Gleichniss von den Arbeitern im Weinberg	—	—	—	20 1–16	269	—	—
Dritte Leidensweissagung	89	10 32–34	159	20 17–19	270	18 31–34	398
Jesus und die Zebedaiden		10 35–45	159	20 20–28	270	(12 49 50)	(374)
Die Grössenverhältnisse im Reich Gottes	—	—	—	—	—	22 24–30	411
Heilung zweier Blinden	—	—	—	9 27–31	230	—	—
Heilung des Bartimäus	89	10 46–52	161	20 29–34	271	18 35–43	398
Zakchäus	—	—	—	—	—	19 1–10	398
Einzug in Jerusalem	89	11 1–11	161	21 1–11	271	19 28–38	400
Abweisung der pharisäischen Einsprache	—	—	—	—	—	19 39 40	401
Weissagung der Zerstörung Jerusalems	90	—	—	—	—	19 41–44	401
Geschichte und Parabel vom Feigenbaum	90	—	—	—	—	—	—
Verfluchung des Feigenbaums	—	11 12–14	162	21 18 19	272	—	—
Busseruf	—	—	—	—	—	13 1–9	375
Die Tempelreinigung	91	11 15–19	162	21 12–17	272	19 45–48	401
Gespräch über den verdorrten Feigenbaum	—	11 20–26	163	21 20–22	272	—	—
Die Johannesfrage	91	11 27–33	163	21 23–27	272	20 1–8	401
Die Erfolge des Täufers	—	—	—	21 31 32	273	(7 29 30)	(346)
Das Gleichniss von den beiden ungleichen Söhnen	—	—	—	21 28–31	272	—	—
Das Gleichniss vom verlorenen Sohn	—	—	—	—	—	15 11–32	384
Das Gleichniss vom Pharisäer und Zöllner	—	—	—	—	—	18 9–14	397
Das Gleichniss vom Weinberg Gottes	92	12 1–12	163	21 33–46	274	20 9–19	402
Gastmahlsreden	—	—	—	—	—	14 7–14	380
Das messianische Mahl	92	—	—	22 1–14	275	14 15–24	381
Die Pharisäerfrage	92	12 13–17	164	22 15–22	276	20 20–26	402
Die Sadducäerfrage	93	12 18–27	164	22 23–33	276	20 27–40	403
Die Frage nach dem grossen Gebot	93	12 28–34	165	22 34–40	277	10 25–28	360
Gleichniss vom barmherzigen Samariter	—	—	—	—	—	10 29–37	361

Digitized by Google

	Einleitung	Marcus		Matthäus		Lucas	
Die christologische Meisterfrage	94	12 35–37	166	22 41–46	277	20 41–44	404
Rede gegen den Pharisäismus	95	12 38–40	166	23 1–36	278	11 37–12 1	367
Zweite Rede gegen den Pharisäismus	—	—	—	—	—	20 45–47	404
Weissagung über Jerusalem	95	—	—	23 37–39	282	13 34 35	380
Der Groschen der Wittwe	95	12 41–44	166	—	—	21 1–4	404
Weissagung der Zerstörung des Tempels	95	13 1–4	167	24 1–3	282	21 5–7	404
Die synoptische Apokalypse	96	—	—	—	—	—	—
Erster Act der Apokalypse	—	13 5–9	167	24 4–8	283	21 8–11	404
Mahnworte an die Christenheit für die Anfänge der Noth	—	13 9–13	168	24 9–14	283	21 12–19	405
Zweiter Act der Apokalypse	—	13 14–20	168	24 15–22	284	21 20–24	405
Mahnworte an die Christenheit für den Höhepunkt der Noth	—	13 21–23	169	24 23–25	284	—	—
Vom Reiche Gottes	—	—	—	—	—	17 20–22	393
Der Tag des Menschensohnes	97	—	—	24 26–28	284	17 23–25	394
Dritter Act der Apokalypse	—	13 24–27	169	24 29–31	284	21 25–28	406
Gleichniss vom Feigenbaum	—	13 28 29	169	24 32 33	284	21 29–31	406
Das Wann der Parusie	—	13 30–32	170	24 34–36	285	21 32 33	406
Wiederkunftsgleichnisse	97	—	—	24 37–41	285	17 26–37	394
Das Gleichniss vom gottlosen Richter	—	—	—	—	—	18 1–8	394
DasGleichniss von den wachenden Knechten	97	—	—	24 42–44	285	12 37–40	373
Der treue und kluge Knecht und sein Widerspiel	—	—	—	24 45–51	285	12 41–46	373
Sprüche über die Aussicht der Knechte auf Lohn und Dank	—	—	—	—	—	12 47 48 17 7–10	374 391
Das Gleichniss von den 10 Jungfrauen	97	—	—	25 1–13	286	12 35 36 (13 25)	373 (378)
Das Gleichniss von den anvertrauten Geldern	98	—	—	25 14–30	286	19 11–27	399
Schluss der Rede nach Mc	—	13 33–37	170	—	—	—	—
Schluss der Rede nach Lc	—	—	—	—	—	21 34–36	407
Schluss der Rede nach Mt	—	—	—	25 31–46	288	—	—
Schlussbemerkung	—	—	—	—	—	21 37 38	407
Der Todesanschlag	98	14 1 2	171	26 1–5	289	22 1 2	407
Die Salbung in Bethanien	98	14 3–9	171	26 6–13	289	7 36–50	396
Der Verrath des Judas	98	14 10 11	172	26 14–16	289	22 3–6	407
Zurüstung zum Passamahl	98	14 12–17	172	26 17–20	290	22 7–14	408
Vorhersagung des Verraths	99	14 18–21	173	26 21–25	290	22 21–23	410
Die Stiftung des Herrnmahls	99	14 22–25	174	26 26–29	290	22 15–20	408
Vorhersagung der Verleugnung des Petrus	100	14 26–31	174	26 30–35	291	22 31–34	412
Vergangenheit und Zukunft	—	—	—	—	—	22 35–38	413
Gethsemane	100	14 32–42	175	26 36–46	291	22 39–46	413
Gefangennehmung Jesu	101	14 43–52	176	26 47–56	291	22 47–53	414
Der Process vor dem Synedrium	101	14 53–65	176	26 57–68	292	22 63–23 1	416
Die Verleugnung des Petrus	102	14 66–72	178	26 69–75	292	22 54–62	415
Uebergabe des Verurtheilten an Pilatus	102	15 1	178	27 1 2	292	—	—
Das Ende des Judas	—	—	—	27 3–10	292	—	—
Verhandlung vor Pilatus	103	15 2–5	178	27 11–14	293	23 2–5	417
Pilatus und Herodes	—	—	—	—	—	23 6–16	417
Jesus und Barabbas	103	15 6–15	179	27 15–26	293	23 17–25	418
Verspottung des Judenkönigs	103	15 16–20	179	27 27–31	294	—	—

Digitized by Google

	Einleitung	Marcus		Matthäus		Lucas	
Der Todesgang	104	15 21	179	—	—	23 26–32	418
Hinrichtung	104	15 22–32	180	27 32–44	294	23 33–43	419
Das Ende	104	15 33–41	181	27 45–56	295	23 44–49	419
Jesu Begräbniss	104	15 42–47	183	27 57–61	295	23 50–56	420
Die Grabeswächter	—	—	—	27 62–66	296	—	—
Das leere Grab	105	16 1–8	182	28 1–10	296	24 1–12	420
Der Betrug der Hierarchen	—	—	—	28 11–15	297	—	—
Die Nachgeschichten	106	—	—	—	—	—	—
Der Gang nach Emmaus	—	—	—	—	—	24 13–35	421
Die Erscheinung in Jerusalem	—	—	—	—	—	24 36–43	423
Schlussrede des Auferstandenen	—	—	—	—	—	24 44–49	423
Erscheinung in Galiläa	—	—	—	28 16–20	297	—	—
Der Abschied	—	—	—	—	—	24 50–53	424
Nachträglicher Abschluss	—	16 9–20	183	—	—	—	—

Digitized by Google

Sigla für die biblischen Bücher.

Act = Acta, Apostelgeschichte.
Am = Amos.
Apk = Apokalypse.
Bar = Baruch.
Chr = Chronik.
Cnt = Canticum, hoh. Lied.
Dan = Daniel.
Dtn = Deuteronomium, 5. Moses.
Eph = Epheserbrief.
Esr = Esra.
Est = Esther.
Ex = Exodus, 2. Moses.
Ez = Ezechiel.
Gal = Galaterbrief.
Gen = Genesis, 1. Moses.
Hab = Habakuk.
Hag = Haggai.
Hbr = Hebräerbrief.
Hos = Hosea.
Jak = Jakobusbrief.
Jdc = Judices, Richter.
Jdt = Judith.
Jer = Jeremias.
Jes = Jesaias.
Jo = Joel.
Job = Hiob.
Joh = Johannes (Evangelium und Briefe).
Jon = Jonas.
Jos = Josua.
JSir = Jesus Siracida.
Jud = Judasbrief.
Koh = Kohelet, Prediger Salomo.
Kol = Kolosserbrief.
Kor = Korintherbriefe.
Lc = Lucas.
Lev = Leviticus, 3. Moses.
Mak = Makkabäer.
Mal = Maleachi.
Mc = Marcus.
Mch = Micha.
Mt = Matthäus.
Na = Nahum.
Neh = Nehemia.
Num = Numeri, 4. Moses.
Ob = Obadja.
Past = Pastoralbriefe.
Phl = Philipperbrief.
Phm = Philemonbrief.
Prv = Proverbia, Sprüche
Ps = Psalmen.
Pt = Petrusbriefe.
Reg = Reges, Könige.
Rm = Römerbrief.
Rt = Ruth.
Sach = Zacharia.
Sam = Samuel.
Sap = Sapientia, Weisheit Salomo's.
Th = Thessalonicherbriefe.
Thr = Threni, Klagelieder.
Tim = Timotheusbriefe.
Tit = Titusbrief.
Tob = Tobias.
Zph = Zephanias.

Sigla für die Zeitschriften und Sammelwerke.

EB = Encyclopaedia biblica von Cheyne und Black.
JdTh = Jahrbücher f. deutsche Theologie.
JpTh = Jahrbücher für protestant. Theologie.
PrM = Protestantische Monatshefte.
RE = Hauck's (Herzog's) Realencyklopädie³.
SAB = Sitzungsberichte der Berliner Akademie.
StK = Theol. Studien und Kritiken.
ThA = Theologische Abhandlungen, C. v. Weizsäcker gewidmet.
ThL = Theol. Literaturzeitung.
ThSt = Theol. Studien, B. Weiss dargebracht.
ThT = Leidener Theol. Tijdschrift.
ZSchw = Meili's Theologische Zeitschrift aus der Schweiz.
ZwTh = Hilgenfeld's Ztschr. für wissenschaftl. Theologie.

Die in der Erklärung vorkommenden Abkürzungen.

In *Cursivschrift* ist die wörtliche Uebersetzung gegeben. Ein f hinter Seitenangabe schliesst nur die nächstfolgende Seite ein. Die über der Zeile stehende kleine Ziffer bezeichnet die Ausgabe.

Ausser ganz allgemein gebräuchlichen Abkürzungen, wie κτλ. = et cetera, und ebenfalls allgemein üblichen Bezeichnungen bekannter Autoren, wie Jos. Ant. oder Bell. = Josephus, Antiquitates oder Bellum judaicum, Euseb. KG = Eusebius, Kirchengeschichte etc., viele, die sich von selbst verstehen, wie:

Gen. absol., qual., appos., Infin., Accus., Jahrh., christl., heidenchristl., judenchristl., urchristl., apost., nachapost., kath., evang., protest., hebr., jüd., antijüd., syr., griech., lat., röm., synopt., paul., johann., petr.

Digitized by Google

Zu den in den nachstehenden Literaturverzeichnissen aufgeführten kommen noch:

Cod	= Codex.	vs	= Vers.	Chrys.	= Chrysostomus.
Codd	= Codices.	LA	= Lesart.	Euseb.	= Eusebius.
ℵ	= Codex Sinaiticus.	W-H	= Westcott u. Hort, NT.	Epiph.	= Epiphanius.
A	= Codex Alexandrinus.	AT	= Altes Testament.	Cyr.	= Cyrillus Alexandrinus.
B	= Codex Vaticanus.	NT	= Neues Testament.	Euth.	= Euthymius Zigabenus.
C	= Codex Ephraemi.	at.	= alttestamentlich.		
D	= Codex Cantabrig.	nt.	= neutestamentlich.	Hier.	= Hieronymus.
L	= Codex Parisiensis.	Barn.	= Brief d. Barnabas.	Lth.	= Luther.
LXX	= Septuaginta.	Clem. Rom.	= Clemens Romanus an die Kor.	Einl.	= Einleitung.
it	= Itala.			LJ	= Leben Jesu.
vg	= Vulgata.	Clem. Hom. Rec.	= Homilien oder Recognitionen	Th	= Theologie.
pesch.	= Peschito.			Evglm	= Evangelium.
syr cur	= Syrus Curetonis.			Evglien	= Evangelien.
syr sin	= Syrus Sinaiticus.	Hen.	= Buch Henoch.	Evglst	= Evangelist.
syr post	= Syrus posterior (Charklensisch-Philoxenianische Uebersetzung).	Iren.	= Irenaeus.	Snptker	= Synoptiker.
		August.	= Augustinus.	Cp	= Capitel.
		Clem.Al.	= Clemens Alexandrinus.	s.	= siehe.
				vgl.	= vergleiche.
rec.	= Textus receptus.	Ign.	= Ignatius.	bzw.	= beziehungsweise.
Pls	= Paulus.	Tert.	= Tertullianus.	sog.	= sogenannt.
Pt	= Petrus.	Orig.	= Origenes.	z. Th.	= zum Theil.

Digitized by Google

Literatur.

Commentare.

Vgl. H. Holtzm, Einl.[3], 1892, 340 342: C. F. A. Fritzsche, Mt 1826, Mc 1830. Olsh = Olshausen I und II 2, 1830—32, [4]1853—62 von Ebrard. Mr = Meyer I, 1832; später I 1[8], 1898, von B. Weiss = Mr-Ws, I 2, [8]1892, von B. und J. Weiss = Mr-B. oder J. Ws. dW = deWette I 1, 1836, [4]1857 von Messner. I 2, 1836, [3]1846. Blk = Bleek 1862. H. Ew = H. Ewald, 1850, [2] (mit Act) 1871. Gdt = Godet, Lc, Paris und Neuchatel 1871, [2]1888—89, deutsch von Wunderlich 1872, [2]1890. B. Weiss, Mc 1872, Mt 1876. Rs = Reuss, La Bible, NT I, Paris 1876. Hfm = v. Hofmann VIII (Lc 1—22) 1878. Kl = Keil, Mt 1877, Mc und Lc 1879. Schz = Schanz (kathol.), Mt 1879, Mc 1881, Lc 1883. Ngn = Nösgen bei Strack und Zoeckler, NT I, 1886, [2]1897. Kübel, Mt 1889. Hahn, Lc 1892—93. Gould, Mc, Edinburg 1896. Plummer, Lc, London 1896, [3]1898. Sw = Swete, Mc, London 1898.

Zur Kritik.

Str = D. F. Strauss, LJ 1835—36, [4]1840; für das deutsche Volk bearbeitet 1864, [8]1895. Br = F. Ch. Baur, Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evglien 1847. Das Mc-Evglm 1851. Hgf = A. Hilgenfeld, Die Evglien nach ihrer Entstehung und geschichtlichen Bedeutung 1854. Einleitung in das NT 1875. F. Bleek, Einleitung in das NT 1862, [4]1886 von Mangold. Ch. K. J. v. Bunsen, Bibelwerk VIII und IX 1865—66. Km = Th. Keim, Geschichte Jesu von Nazara 1867—72. Rnn = E. Renan, La vie de Jésus, Paris 1863, [17]1882. Les évangiles et la seconde génération chrétienne 1877 = Les origines du Christianisme I und VI. H. Htzm = H. Holtzmann, Die synopt. Evglien 1863. Einleitung in das NT 1885, [3]1892. NtTh 1897. Schkl = D. Schenkel, Das Charakterbild Jesu 1864, [4]1873. Wzs = K. Weizsäcker, Untersuchungen über die evang. Geschichte 1864. Das apost. Zeitalter der christl. Kirche 1886, [2]1892. Hsr = A. Hausrath, Nt. Zeitgeschichte I 1868, [3]1879, IV 1874, [2]1877. Schlt = J. H. Scholten, Het oudste evangelie, Leiden 1868 = Das älteste Evglm 1869. Het paulinisch evangelie, Leiden 1870 = Das paulinische Evglm 1881. Vkm = G. Volkmar, Die Evglien oder Mc und die Synopsis 1870, [2]1876. Jesus Nazarenus 1882. Wtch = C. Wittichen, LJ 1876. Th. Zahn. Forschungen zur Geschichte des Kanons 1881—1900. Geschichte des nt. Kanons 1888—92. Einleitung in das NT 1897—99, [2]1900. B. Weiss, LJ 1882, [3]1888. A. Jacobsen, Untersuchungen über die evang. Geschichte 1883. Hst = C. Holsten, Die 3 ursprünglichen, noch ungeschriebenen Evglien 1883. Die synopt. Evglien nach der Form ihres Inhalts 1885. Bschl = W. Beyschlag, LJ 1885—86, [3]1893. Nt. Theologie 1891—92, [2]1896. Wdt = H. Wendt, Die Lehre Jesu I 1886, II 1890. Pfl = O. Pfleiderer, Das Urchristenthum 1887. Brk = W. Brückner, Die 4 Evglien 1887. Jlch = A. Jülicher, Die Gleichnisse Jesu I 1888, [2]1899, II 1899. Einleitung in das NT 1894, [3]1901. P. Ew = P. Ewald, Das Hauptproblem der Evglienfrage 1890. Fn = P. Feine, Eine vorkanonische Ueberlieferung des Lc 1891. Brdt = Brandt, Die evang. Geschichte und der Ursprung des Christenthums 1893. A. Réville, Jésus de Nazareth 1897. Schm = P. W. Schmidt, Die Geschichte Jesu 1899. Wrl = Wernle, Die synopt. Frage 1899. Slt = W. Soltau, Eine Lücke der synopt. Forschung 1899. Unsere Evglien, ihre Quellen und ihr Quellenwerth 1901.

Digitized by Google

Häufiger und gewöhnlich mit abgekürzten Verfassernamen angeführte Werke.

W. Baldensperger, Das Selbstbewusstsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit 1888, ²1892. Bls = F. Blass, Grammatik des nt. Griechisch 1896. Evglm secundum Lucam 1897. Philology of the Gospels, London 1898. Bousset, Die Evgliencitate Justins des Märtyrers 1891. Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Judenthum 1892. Chwolson, Das letzte Passahmahl Christi und der Tag seines Todes 1892. Cr = H. Cremer, Wörterbuch der bibl. Gräcität ⁸1895. Dlm = Dalman, Die Worte Jesu I 1898. Ehrhardt, Der Grundcharakter der Ethik Jesu 1895. Field, Notes on the translation of the NT, Cambridge 1899. Hrk = A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I 1888, ³1894. Die Chronologie der altchr. Literatur 1897. Hpt = E. Haupt, Die eschatologischen Aussagen Jesu in den synopt. Evglien 1895. Zum Verständniss des Apostolates im NT 1896. Hrci = Heinrici, Die Bergpredigt 1899. O. Htzm = O. Holtzmann, Nt. Zeitgeschichte 1895. E. Issel, Die Lehre vom Reiche Gottes im NT 1891. E. Nestle, Einführung in das NT 1897,² 1899. F. Nippold, Die psychiatrische Seite der Heilthätigkeit Jesu 1889. A. Resch, Agrapha (TU V⁴) 1889. Schr = E. Schürer, Geschichte des Volkes Israel im Zeitalter Jesu Christi (= Nt. Zeitgeschichte²) I 1890, II ³1898, III ³1898. F. Spitta, Zur Geschichte und Literatur des Urchristenthums I 1893, II 1896. Titius, Jesu Lehre vom Reiche Gottes (Die nt. Lehre von der Seligkeit I) 1895. Usener, Religionsgeschichtliche Studien I 1881. Wffb = Weiffenbach, Der Wiederkunftsgedanke Jesu 1873. Weinel, Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter 1899. J. Ws = J. Weiss, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes 1892, ²1900. Die Nachfolge Christi und die Predigt der Gegenwart 1895. Wn-Schm = Winer-Schmiedel, Grammatik des nt. Sprachidioms ⁸1894 f. Wuensche, Neue Beiträge zur Erläuterung der Evglien aus Talmud und Midrasch 1878.

Digitized by Google

Erste Abtheilung.

Die Einleitung zu den synoptischen Evangelien.

Digitized by Google

I.

Das synoptische Problem.

1. Die Aufgabe.

Die Exegese der 3 Schriftstücke, welche schon gegen Mitte des 2. Jahrh. Evangelien heissen (s. zu Mc 1 14 14 9), bietet an sich wenig Schwierigkeiten dar, zumal Solchen, welchen Sprach- und Darstellungsformen des griech. AT geläufig sind. Im Vergleich mit der nt. Briefliteratur bildet durchsichtige Einfachheit des Gedankens wie des Satzbaues die Regel. Wo aber fraglich erscheinen will, wie dieser zu verstehen und jener gemeint ist, da erhellt in überaus zahlreichen Fällen das Richtige mit Sicherheit allein aus der Vergleichung der 2- oder 3fachen Form, in welcher die betreffende Stelle im Text unserer Schriftwerke vorkommt. Dieselben stellen sich dadurch als 3 Sprossen eines gemeinsamen Triebes dar, und erst, wenn man hinsichtlich dieses ihres Verwandtschaftsverhältnisses genaue Orientirung gewonnen hat, löst sich an zahlreichen Orten auch das exegetische Räthsel, dessen Knoten sich eben nur dadurch geschlungen hatte, dass ein im Voraus gegebenes Material von Ausdrucks- und Darstellungsmitteln in einen neuen Zusammenhang, bezw. in den Dienst eines neu herangebrachten Gedankens getreten war. Die Auslegung hat es aber auch mit der wechselseitigen Beziehung der einzelnen Abschnitte zu thun; sie strebt darnach, den Plan und Aufbau des Ganzen zu begreifen. Hier gilt nun, was schon auf dem Gebiet der Detailexegese relative Berechtigung beansprucht, in absoluter Weise. Es ist unmöglich, ein vernünftiges Wort über die Reihenfolge zu reden, in welcher die einzelnen Abschnitte unserer Evglien uns entgegentreten, wenn man über die ursprüngliche Anordnung falsch unterrichtet ist. Endlich hängt aber auch die Bildung eines zureichend begründeten Urtheils über den Inhalt der Berichte selbst nicht zum wenigsten von richtiger Einsicht in die Entstehungs- und Abhängigkeitsverhältnisse der verschiedenen Formen ab, in welchen sie vorliegen.

Somit erzeugen und bedingen sich auf unserem Gebiete kritische und exegetische Sorgen gegenseitig. Es zeugt nämlich von unzureichender Vertrautheit mit der Sachlage, wenn vielfach gefordert wird, man solle jedes dieser Evglien nur für sich betrachten, aus sich heraus zu verstehen suchen, ohne Seitenblicke auf die anderen (Nösgen, Godet, Zahn, Einl.² II, 194). Denn nur gerade im Vergleich mit den Seitenreferenten treten die charakteristischen, die auf Eigenthümlichkeit der Auffassung und des schriftstellerischen Zwecks weisenden Merkmale des betreffenden Evglsten recht zu Tage. Und wo möglich noch irreführender und überdies auch recht methodewidrig ist es, wenn man mit irgend welchen anderswoher gewonnenen Voraussetzungen über Zwecke und Gesichtspunkte, welche

Digitized by Google

etwa für unsere Schriftsteller maassgebend gewesen sein könnten, über Standpunkte und Glaubensformen, welchen man bei ihnen zu begegnen erwartet, an die Auslegung und Beurtheilung ihrer Werke herantritt. So gewiss Exegese und Kritik derselben schliesslich Resultate abwerfen, welche nur unter Zuratheziehung unseres sonstigen Wissens von den Verhältnissen des apost. und nachapost. Zeitalters übersehbar und formulirbar werden, so gewiss liegt der richtige Anfang der Forschung auf dem Gebiete der formalen Untersuchungen und will mittelst rein logischer und sprachlicher Operationen an dem vorhandenen Thatbestand dreier, intimste Verwandtschaft verrathender Textformen bewerkstelligt sein. Das Rechenexempel literarisch-kritischer Vergleichung der Evglien muss der historischen Construction vorangehen. Je genialer letztere in ihrem isolirten Auftreten sich geberdet, desto heillosere Verwirrung kann sie anrichten, hat sie thatsächlich angerichtet. Denn die Kärrner müssen ihre Arbeit gethan haben, sonst bauen die Könige Luftschlösser.

Wir gehen somit von der Thatsache aus, dass es einen allen Snptkern oder je zweien unter ihnen gemeinsamen Besitz von weitester Ausdehnung gibt, welcher den Betrag dessen, was jeder der 3 Evglsten als sein Privateigenthum beanspruchen darf, mehr oder weniger übersteigt. So auffallende Aehnlichkeiten bieten sie in Stoff und Auswahl, in Anlage und Ausdruck dar, dass ihre Darstellungen, abschnittweise neben einander gestellt, in eine gemeinsame Uebersicht gebracht werden können. Eben um der Möglichkeit einer solchen „Zusammenschau" (σύνοψις) willen tragen die 3 Evglien in der neueren Theologie den Namen Snptker. Jeder Bibelleser weiss, dass die Verwandtschaft, welche diese Snptker unter einander verbindet, sowohl in der Anordnung des Ganzen besteht, als in hunderterlei wörtlich übereinstimmenden Einzelheiten. In jener Beziehung bestehen nicht bloss gewisse Hauptabschnitte und Epochen des Lebens Jesu, welche von allen Dreien eingehalten werden, sondern es lassen sich auch etwa 100 kleinere Abschnitte unterscheiden, welche ihnen gemeinsam sind, und zwar so, dass davon mindestens die Hälfte auf alle 3 kommt, 30 auf Mt und Lc, während 20 Mc theils und hauptsächlich mit Mt, theils aber auch mit Lc gemein hat. Merkt man auf die einzelnen Verse, so gehört etwa der 6. Theil des gesammten Materials allen gemeinsam an, während das eigentliche Sondereigenthum bei Mc 2—3, bei Mt 15—16, bei Lc 33 vom Hundert beträgt. In Bezug auf die Einzelheiten darf man nur z. B. die Erzählung vom Gichtbrüchigen in ihren 3 Formen Mt 9 1—8, Mc 2 1—12, Lc 5 17—26 vergleichen, um die Entdeckung zu machen, dass die Uebereinstimmung sich bis auf die Minutien des Wortlautes und Singularitäten des Satzgefüges erstreckt. Besonders bezeichnend ist hier Mc 10 = Mt 6 = Lc 24 der Uebergang von einem, oratio directa enthaltenden, Vordersatze (ἵνα δὲ εἰδῆ, ὅτι κτλ.) in den, die Consequenz der Rede in Erzählungsform mit λέγει oder εἶπεν einführenden, Nachsatz. Warum bieten alle 3 an dieser Stelle die gleiche Unregelmässigkeit? Warum bringen Mc und Lc die ganze Geschichte nach der Reinsprechung des Aussätzigen, alle 3 aber unmittelbar vor der Berufung des Zöllners? Ist nun eine solche, in genug analogen Fällen wieder begegnende, Uebereinstimmung in der Anlage des Ganzen, wie im einzelnen Berichte schwer zu erklären, so bereitet doch noch mehr Verlegenheiten der Umstand, dass oft in denselben Stellen, die auf eine gegenseitige Berührung der einzelnen Evglien unter sich schliessen lassen, sich wieder auffallende Verschiedenheiten darbieten, welche zwar meist nur das Detail berühren, aber doch auch nicht selten bis zu scheinbaren oder wirklichen Widersprüchen fortschreiten. Leichte Variationen sind es, wenn z. B. jene eben erwähnte Erzählung bei Mt nicht bloss in einer so stark verkürzten Form auftritt, dass mit anderen Nebenumständen auch das Herablassen des Kranken durch das Dach ganz verschwindet (und doch bezieht sich darauf das Mt 2 aus Mc 5 = Lc 20 stehen

Digitized by Google

gebliebene ἰδὼν τὴν πίστιν αὐτῶν), sondern auch mit Beziehung darauf, dass der Wunderthäter sich Mc 10 = Mt 6 = Lc 24 als ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου eingeführt und von seiner ausserordentlichen ἐξουσία gesprochen hat, ausläuft in die Bemerkung 8 οἱ ὄχλοι ἐδόξασαν τὸν θεὸν τὸν δόντα ἐξουσίαν τοιαύτην τοῖς ἀνθρώποις. Dass aber der ursprüngliche Text eine solche Reflexion nicht dargeboten hat, ersieht man aus den sich viel näher gebliebenen Fassungen Mc 12 = Lc 26. Derselbe Mt, welcher hier Jesu Worte nur verkürzt wiedergibt, bringt solche anderswo, z. B. 16 16—19 anstatt Mc 8 29 = Lc 9 20 auch in erweiterter Redaction. Tiefer greifende Widersprüche betreffen theils die Verknüpfung der Berichte unter sich, theils aber auch das Thatsächliche des berichteten Inhalts selbst. So z. B. wird des Petrus Berufung Lc 5 1—11 nicht bloss an einem späteren Orte erzählt als Mt 4 18—22 und Mc 1 16—20, sondern auch in einer Form, wie sie, trotz aller Verwandtschaft mit dem älteren, durch Mt und Mc vertretenen, Berichte, doch mit demselben unvereinbar ist. Vollends die Auferstehungsberichte beginnen zwar bei allen Dreien gleichmässig mit dem Gang der Frauen nach dem Grabe. Während aber der ursprüngliche Mctext damit abbricht (16 9—20 ist unecht), divergiren Mt und Lc in einer Weise, dass bei jenem der Auferstandene seinen Jüngern nur in Galiläa, bei diesem ebenso ausschliesslich in Jerusalem erscheint. Es handelt sich mithin um ein Räthsel, dessen Knoten durch die auffällige Uebereinstimmung der 3 Snptker nicht minder als durch die seltsamen Abweichungen, welche sie sich von Anfang bis zu Ende wechselseitig erlauben, gebildet wird. Aus Aehnlichkeit und Unterschied schlingt sich das synopt. Problem. Lösbar war dasselbe auf dem Standpunkte der älteren Theologie überhaupt nicht, da die Annahme einer wörtlichen Eingebung des Schriftbuchstabens durch den Geist Gottes in Verbindung mit der feststehenden Voraussetzung der Untrüglichkeit alles und jedes Schriftinhaltes von vornherein den Zugang zu demjenigen Thor verschliessen musste, durch welches allein doch hier ein Weg ins Freie führt. Eine um so rastlosere und erfolgreichere Arbeit auf diesem Gebiete entwickelte sich, seitdem sich die theologische Forschung von dem Bann der Dogmatik befreit hatte. Und zwar versuchte man es zuerst mit der Annahme der Abhängigkeit des einen Evglsten vom anderen, des 3. von dem einen oder anderen seiner Vorgänger oder von beiden: dies die sog. Benutzungshypothese, welche aber auf das Verschiedenartigste ausgeführt werden kann, je nachdem hier der Anfang, dort der Fortgang, endlich der Abschluss des literarischen Verlaufes bei Mt oder Mc oder Lc zu suchen wäre. In der That wurden alle mathematisch denkbaren Fälle in Betracht gezogen, mit jedwedem experimentirt; jeder einzelne wurde so zu sagen durchgerechnet. Gleichzeitig drängte sich aber auch die andere Möglichkeit auf, dass unseren Snptkern gemeinsam benutzte Quellen zu Grunde liegen könnten, sei es nun die mündliche Ueberlieferung, sei es ein zusammenhängendes schriftliches Urevglm, sei es eine Mehrheit von solchen Vorstufen in Gestalt kürzerer Aufzeichnungen. Endlich hat man auch die Fälle und Möglichkeiten, welche sich unter der einen Voraussetzung ergeben, mit den verschiedenartigen Modificationen, welche die andere erleidet, zu verknüpfen gesucht. Die Literatur, welche über solcherlei Forschungen Entstehung gefunden hat, ist im Laufe des vergangenen Jahrh. ins Massenhafte angewachsen. Es gehören nicht bloss alle eigentlichen Commentare hierher, sondern auch eine unübersehbare Anzahl kritischer und exegetischer Monographien von verschiedenstem Umfang, vornehmlich aber alle Lehrbücher der nt. Einl. und Darstellungen des Lebens Jesu. Gleichwohl ist noch keine durchgängige Uebereinstimmung erzielt; aber die Gegensätze haben sich doch genähert und vereinfacht; gewachsen ist jedenfalls die Zuversicht, dass es dem, Auseinanderliegendes verknüpfenden und Entlegenstes verbindenden, Verstande möglich sein müsse, in dem thatsächlich vorliegenden Verhalten der 3 Evglsten zu einander eine bestimmte Regel, ein

Digitized by Google

durchgreifendes Gesetz zu entdecken. Es ist sogar heutzutage kaum mehr nöthig, alle Acten des Processes zu reproduciren, die überaus gewundenen und complicirten Wege, welche die Forschung gegangen ist, sämmtlich immer wieder zu wiederholen und auf ihre Berechtigung und Ausgiebigkeit zu prüfen. Vieles kann dermalen als ausgebrannte Schlacke bezeichnet werden, daran das Feuer der Kritik dadurch, dass die gemachten Experimente sich unter einander selbst zerrieben, sein Werk definitiv gethan hat. Man darf sogar behaupten, dass heute die Benutzungshypothese allein noch ganz aufrecht steht, sofern einerseits die wenigen Experimente, welche etwa mit dem Gedanken eines Urevglms gemacht werden (vornehmlich der „apost. Quelle" bei B. Weiss), sich nur durch Verbindung mit der sog. Mc-Hypothese am Leben erhalten, andererseits aber die Traditionshypothese entweder, als allgemeine Directive betrachtet, etwas geradezu Selbstverständliches bringt (s. u. II 1) oder, auf das Detail angewandt, sofort versagt. Denn wie schon oben an dem Beispiel der Perikope vom Gichtbrüchigen gezeigt wurde, tritt in der Wiedergabe sogar des gewählten, seltenen, ja seltsamen Ausdrucks eine solche Gleichmässigkeit zu Tage, wie sie, wofern die Traditionshypothese als einziger Generalschlüssel dienen sollte, einen dem Geist der apost. Zeit und allen sonstigen Documenten des Urchristenthums zuwiderlaufenden Mechanismus des Einlernens und auswendig Hersagens voraussetzen würde. Darin also herrscht heute wenigstens unter der grossen Mehrzahl der zuständigen Forscher Uebereinstimmung, dass es gleich unmöglich ist, unsere Evglien nach Anweisung der sog. Traditionshypothese unmittelbar und in voller gegenseitiger Unabhängigkeit auf die mündliche Ueberlieferung oder in der Weise der sog. Urevglmshypothese auf eine zwar allen gemeinsame, aber auch wieder von allen wesentlich verschiedene, schriftliche Unterlage zurückzuführen.

2. Schriftstellerischer Charakter und Composition des Mt.

Die zur Zeit noch brennenden Fragen sammeln sich alle um die sog. Benutzungshypothese, welche freilich in sehr verschiedenen Modificationen vorliegt. Die Entscheidung liegt in der Prioritätsfrage, wobei es sich nur um Mt oder Mc handelt. Kaum Jemand nämlich denkt noch daran, etwa im Lc, der sich 1 1—4 eine solche Ehre selbst verbittet, den ältesten Evglsten zu erblicken. Wohl aber wirkt ein anderthalbtausendjähriges Vorurtheil zu Gunsten des Mt nach — sei es nun

1) in der Form der sog. Combinationshypothese (Mc = Excerpt aus Mt und Lc), welche einst von Exegeten, wie Griesbach, de Wette und Bleek vertreten, von Strauss, Baur, Keim und fast der ganzen Tübinger Schule als erwiesen betrachtet worden war; sei es

2) in der Form der kirchlich-traditionellen Benutzungshypothese (Mc folgt dem Mt), wie sie schon Augustinus (De consensu evangelistarum) begründet, weitaus die meisten kath., aber auch viele protest. Theologen vertreten haben, und zwar ebenso wohl streng orthodoxe, wie Keil und Zahn, als durchaus kritisch gestimmte, wie Hilgenfeld und Holsten.

Zweifellos führt unser Mt eine grosse Fülle recht alterthümlicher Stoffe mit sich, wie wenn beispielsweise fast allein er gewisse Worte mittheilt, welche zeigen, wie bewusst Jesus noch in der Blüthezeit seines galiläischen Wirkens sich innerhalb der Grenzen der Theokratie gehalten, an Gesetz und Sitte des Judenthums sich angeschlossen hat. Man streitet nun freilich darüber, inwieweit solche Züge, welche Jesu Werk organisch aus den Ordnungen des alten Bundes herauswachsen lassen, wirklich geschichtlich sind, oder inwieweit daran die, schon von Irenäus wahrgenommene und durch die zahlreichen Rückweisungen auf die

Digitized by Google

at. Schrift gesicherte, Tendenz des Buches, in Jesus den von Gesetz, Propheten und Psalmen geweissagten König von Israel, den Sohn Gottes im nationalen Sinne, den Messias nachzuweisen, betheiligt ist. In Fällen wie 10 5 6 = 15 24 wird sich die erstere Möglichkeit als Wahrscheinlichkeit bezeichnen lassen, weil die parallelen Partien der beiden anderen Evglien den Charakter absichtlicher Uebergehung oder doch wenigstens planvoller Milderung der betreffenden Worte bieten. Dagegen ist die Erklärung 5 17—19, so wie sie dasteht, d. h. im Zusammenhang mit 20—48, unbegreiflich. Gleiche Zweifel hegten sich an Aussagen wie 23 3 πάντα οὖν ὅσα ἐὰν εἴπωσιν ὑμῖν ποιήσατε oder 24 20 μηδὲ σαββάτῳ. Bestimmter noch spricht die Form, der Aufbau des Evglms gegen die Annahme erstmaliger Aufzeichnung. Deutlich genug beruht die ganze Darstellung bereits auf einer durchgeführten Sachordnung, ja geradezu auf kunstreicher, durch eine gewisse Zahlensymbolik in echt jüd. Art beherrschter Gruppirung der Stoffe. Selbst solche Gelehrte, welche ihm den Vorzug vor Mc zuschreiben, geben doch zu, dass es künstlich entworfene Zahlenkreise sind, wenn Mt 1 1—17 3 Geschlechtsreihen von zweimal 7 Gliedern nicht ohne Gewaltsamkeit hergestellt, wenn in der Wüste 4 1—11 (gegen Mc 1 13) und in Gethsemane 26 39 42 44 (deutlicher als Mc 14 35 36 39—41) 3 Versuchungen, wenn 7 Gleichnisse 13 1—52 (gegen die Dreizahl Mc 4 1—34) und 7 Wehe 23 13—32 unterschieden, wenn endlich 10 Beispiele von Wundern aufgeführt werden (8 2—9 34). Schwerlich dürfte schon aus erstmaliger Aufzeichnung der Ueberlieferung ein so planvoll geordnetes, durchweg Reflexion und Kunst der Auswahl und Composition verrathendes Werk hervorgegangen sein. Ausserdem ist nicht bloss dem Anfang der evang. Geschichte, als welcher Mc 1 1—4 das Auftreten des Täufers Johannes bezeichnet ist, eine Vorgeschichte im Geiste einer späteren Generation vorgesetzt, sondern es hat auch Jesus seine Wirksamkeit kaum begonnen, so bemerken wir in den Abweichungen der Ordnung unseres 1. Evglsten von derjenigen der beiden anderen die Symptome einer planmässig durchgeführten Composition.

Auf die Vorgeschichte, bestehend aus den 3 Stücken 1 1—17, 18—25 und Cp 2, und Introduction (3 1—4 22 = Mc 1 1—20) folgt nämlich der 1. Hauptttheil, welcher ein Gesammtbild von der doppelten Richtung geben soll, darin Jesu Wirksamkeit sich bewegt: κηρύσσειν und θεραπεύειν. Daher der gemeinsame Faden mit 4 22 (= Mc 1 20) abbricht, 4 23—25 dagegen ein theils aus dem unmittelbaren Fortgange (Mc 1 21 39), theils aus einer analogen späteren Stelle (Mc 3 7 8 10) gebildeter Uebergang erfolgt, welcher die Bergpredigt einleitet. Aber auch alle weiteren Abweichungen, welche Mt hier gegenüber der von den Seitenreferenten repräsentirten Akoluthie bietet, erklären sich aus der Absicht, ein Muster von Jesu Lehrweise, wie es in der sog. Bergpredigt (5 1—8 1) auftritt, an die Spitze zu stellen und diesem eine Kette von Wunderthaten folgen zu lassen, deren einzelne Glieder (8 2—9 34) aus verschiedenen Partien der Quellen zusammengelesen und so ausgewählt sind, dass jede Classe der von Jesus zu berichtenden Thaten mit einem Beispiele vertreten ist, zugleich aber auch die Erklärung Jesu 11 5 „Blinde sehen (9 27—31), Lahme gehen (8 5—13 9 1—8), Aussätzige werden gereinigt (8 1—4), Taube hören (9 32—34), Todte stehen auf (9 18 19 23—26) und Armen wird das Evglm verkündigt (9 35 10 7 11 1)" allseitig durch vorangehende Thatsachen belegt erscheint. Die Substanz des Abschnittes bilden sonach 10 Wundergeschichten, welche dem Zusammenhang von Mc 1 21—5 43, also mit Ausnahme der antecipirten Blindenheilung Mt 9 27—31 der 1. Hälfte der galiläischen Wirksamkeit Jesu angehören: 1) der Aussätzige 8 1—4; 2) die Heilung aus der Ferne 8 5—13 mit dem eingeschal-

Digitized by Google

teten Stücke 11 12; 3) die Fieberkranke 8 14 15 mit dem, durch den Thatbestand in der Quelle veranlassten, summarischen Anhang 16 17; 4) das Seewunder 8 18—27 mit dem, bei passender Gelegenheit (vgl. ἀπέρχεσθαι 18 u. 19) eingeschalteten, Stücke 19—22; 5) der Besessene 8 28—34 (daher die Auslassung der Perikope gleichen Inhalts Mc 1 23—28); 6) der Gliederlahme 9 1—8. Die allein unter die namhaft gemachte Kategorie nicht passende Perikope 9 9—17 erscheint, wie bei Mc, nur im Gefolge von 9 1—8; Mt hat sie also nicht aus eigenem Antriebe herbeigezogen, wollte sie aber auch, da seine Quelle dieselbe einmal bot, nicht übergehen, theils weil sie die 10 2—4 vorausgesetzte Existenz eines Apostelkreises erklären hilft und es sich überdies dabei gerade um die Berufung desjenigen Jüngers handelt, für welchen sich der seine Hinterlassenschaft verarbeitende Evglst besonders interessirte, theils weil sie in ihrem Fortgang ein Hauptthema des Evglms, Jesu Stellung zum Gesetz, principiell beleuchtet; 7) die Todtenerweckung 9 18 19 23—26; 8) die Blutflüssige 9 20—22; 9) die Blinden 9 27—31 = 20 29—34; 10) der Stumme 9 32—34. Ein neuer Abschnitt wird 9 35 durch theilweise Wiederholung von 4 23 und Combination mit Mc 6 6, hieranf 9 36 mit einer Antecipation aus Mc 6 34 eingeleitet, ganz entsprechend der speziellen Einleitung zu der Bergpredigt Mt 5 1 2, wie auch der Abschluss der neuen Rede 11 1 dem Abschluss der früheren 7 28 entspricht. Die Redecomposition selbst nimmt von 10 16 ab eine Wendung, welche zu dem Gesammtcharakter dieses mit 13 58 schliessenden 2. Haupttheils stimmt, sofern derselbe ein Bild von der Unempfänglichkeit und Feindschaft entwirft, daranf Jesus stösst. Doch geschieht solches nicht, ohne dass auch hier Mt Erzählungen, die schon in der Quelle zu einem kleinen Ganzen verbunden erscheinen, in der überkommenen Folge bestehen lässt (12 1—21). Natürlich konnte eine derartige Sachordnung nicht durchgeführt werden, ohne dass die ursprüngliche Reihenfolge der einzelnen Erzählungen vollständig durchbrochen wurde; darum begegnen wir gerade bis zu dem bezeichneten Punkte einer weitgehenden chronologischen Unordnung, so dass es unmöglich ist, nach Anleitung lediglich des 1. Evglms eine Anschauung von Fortgang und Entwickelung der evang. Geschichte zu gewinnen. Jesus sagt hier am Anfang ziemlich dasselbe wie auch am Schlusse, was aus der folgenden Vergleichung mit Mc erhellen wird; an seinen Verhältnissen und Beziehungen zum Volke, zu den Gegnern und zur Jüngerschaft ändert sich entweder nichts, oder aber in demselben Maasse, als etwas von Entwickelung zu bemerken ist, stimmt Mt auch mit Mc überein, wie solches im 3. (Cp 14—18) und 4. (Cp 19—25) Theile, welche der galiläischen und judäischen Wirksamkeit gewidmet sind, besonders aber im 5. (Cp 26—28) der Fall ist. Schliesslich lässt sich unser Mt zwar nicht mit Mc, wohl aber mit Lc vergleichen bezüglich der deutlichen und zahlreichen Fugen, Nähte, Verbindungsformeln, Einschaltungsspuren, kurz aller Anzeichen von Quellenverarbeitung. Ganz insonderheit gehören hierher die zahlreichen Doubletten; solche bietet z. B. die Bergpredigt 5 29 30 = 18 8 9, 5 32 = 19 3—9, 5 33—35 = 23 16—22, 6 14 = 18 35, 7 12 = 22 40, 7 15 = 24 4 24. Ueberall erkennt man Spuren von Disposition und Composition, aber auch den Widerstand, welchen ein spröder Stoff der kunstgeübten Hand des Bearbeiters entgegensetzte.

3. Der geschichtliche Werth der Darstellung des Mc.

Bis auf etwa 30, im Zusammenhang des Ganzen verlorene, Verse ist der gesammte Stoff des 2. Evglms in den beiden anderen Werken wiederzufinden. Dies weist entweder auf ein Excerpt (Griesbach'sche Combinationshypothese) oder auf die gemeinsame Vorlage (Mc-Hypothese). Nimmt man nun die Reihenfolge der einzelnen Erzählungen bei Mc und stellt die bei Mt zur einen, die bei Lc

Digitized by Google

zur anderen Seite, so kann man Schritt für Schritt nachweisen, dass jeder der beiden anderen eben diese Reihenfolge als die ursprüngliche voraussetzt. Wie von selbst setzen sich namentlich die Abschnitte bei Mt, wenn man sie aus der nachträglich aufgeprägten Sachordnung löst, alsbald wieder in eine mehr geschichtsmässige Ordnung um, die sich mit derjenigen bei Mc vollständig deckt. Auf der einen Seite haben wir einen Wald, der eine Masse von Bäumen in naturgemässer Mischung bietet; auf der anderen eine Baumschule, darin dieselben Gewächse nach Plan und Ordnung gereiht stehen. Aber das wirkliche Leben weist eben eine solche Kapiteleinteilung nicht auf. Dazu kommt, dass Mc für eine überwiegende Anzahl von Fällen auch in der Form der Darstellung denjenigen mittleren Ausdruck darbietet, in welchem Mt und Lc sich begegnen, eine Beobachtung, welche sogar auf rein lexikalischem Gebiete wiederkehrt. Die Forschungen, deren Ergebniss in diesen Sätzen niedergelegt ist, führten mit Nothwendigkeit auf eine Ansicht, derzufolge die synopt. Texte ihre gemeinsame Wurzel im Mc-Text besitzen, und daraus wieder entsprang die Vermuthung, dass der ursprüngliche Plan der evang. Geschichtserzählung sich noch in unserem 2. Evglm erhalten habe. Es war nur die von selbst sich ergebende Probe für die, einer Menge mühsamer Einzelforschungen abgewonnenen, Ergebnisse, wenn es sich je länger, desto mehr herausgestellt hat, dass hier auch der erzählte Gegenstand in seinen einfachsten, wesentlich geschichtlichen Grundformen vor unsere Augen tritt. Denn in der That lassen sich die grossen Wendungen und Epochen der galiläischen Wirksamkeit Jesu nur bei Mc mit Klarheit nachweisen; in dieser Beziehung stellt dieses Evglm sogar allein noch eine durch das Ganze gehende Einheit des geschichtlichen Verlaufes dar, und hat sich der gemeinsame Faden aller synopt. Berichte nur hier noch in naturgemässer Aufeinanderfolge seiner einzelnen Knotenpunkte erhalten.

Diese Bemerkung bezieht sich zunächst schon überhaupt auf die Person Jesu, welche uns hier noch um ein Merkliches näher gerückt ist, als bei Mt oder Lc. Es bieten sich dem forschenden Auge der feiner angelegten, mit den Erdfarben zeitlicher und localer, ja individueller Bedingtheit gemalten Züge so viele dar, dass wir sagen können: nirgends tritt, was der Mensch Jesus als solcher war, so erkennbar hervor. Während die anderen Snptker ihren Helden in den zuvor aufgestellten Rahmen seines messianischen Berufes und Werkes hineinzeichnen, während wir daher bei Mt und Lc vor Allem ein dogmatisches Programm antreffen zu der Reihe von Auftritten aus dem Leben Jesu, die sie zusammengestellt haben, fehlen bei Mc derartige Andeutungen, fehlt ganz das geheimnissvolle Vorspiel der Geburtsgeschichte, dessen Ausbildung das apost. Zeitalter erst der nächsten Generation überliess; es wird vielmehr das Subject der evang. Geschichte einfach als „Jesus von Nazaret" eingeführt, so genannt zum Unterschiede von zahlreichen andern Trägern dieses Namens: in der Zeit von Herodes dem Grossen bis zur Zerstörung Jerusalems erwähnt Josephus noch elf Personen, die so hiessen — Priester, Parteihäupter, Räuber, Bauern. So ganz erscheint dieser nazarenische Jesus Mc 1 9 aus dem irdischen Boden Galiläas hervorgewachsen, dass 6 3 seine Mutter, Brüder, Schwestern allbekannt sind und Joseph wohl nur wegen frühen Todes, jedenfalls aus demselben Grunde nicht mit genannt wird, aus welchem sein frühes Zurücktreten in der evang. Geschichte überhaupt zu erklären ist. An seiner Stelle gilt jetzt Jesus selbst als „der Zimmermann", der aber zu Beginn unserer Darstellung 1 9 am Jordan beim Täufer erscheint, um sofort nach dessen Abgang 1 14 jenes sein früheres Geschäft mit dem Berufe eines öffentlichen Lehrers zu

Digitized by Google

vertauschen. In der Darstellung seiner, nunmehr anhebenden, öffentlichen Verkündigung ist schon bezüglich des Themas ein bestimmter Fortschritt nachweisbar. Jesu erste Predigt wenigstens (1 15), wie sie dann auch von seinen Jüngern geübt wurde (6 12), entspricht theilweise noch der des Täufers und hat wie diese prophetischen Charakter. Die erfüllungsschwangere Zeit, da die Reiche dieser Welt dem Reiche Gottes weichen sollen, ist im Anbruche; wie sie mit ernster Mahnung laste auf Aller Herzen, wie sie aber auch den Kindern Gottes schon den Freudengeist seines Reiches bringe, das will er den Menschen zu Gemüthe führen. Erst wenn die rechte Art dieses Reiches erkannt ist, ist auch die Person dessen, der sich zur Verwirklichung desselben gesandt weiss, vor Missverstand seiner Absichten geschützt. Während daher bei Mt schon gleich im ersten Lehrstück, der Bergpredigt, das „Ich" des neuen Gesetzgebers in seiner ganzen Bedeutung hervortritt, hat bei Mc die Predigt Jesu in erster Linie nicht sowohl seine Person zum Mittelpunkte, als vielmehr sein Werk; lediglich von den sittlichen Bedingungen des Eintritts in das Gottesreich wird gehandelt. Nicht mit einer Proclamation seiner selbst als des Bringers dieses Reiches beginnt er, sondern damit, das Reich mit eigener Mühe und Arbeit vorzubereiten, sich selbst als den ersten und vollkommensten Repräsentanten desselben zu bewähren. Und dennoch ist es auch da, wo nur erst von der Sache geredet wird, sein persönliches Bewusstsein, welches in Betracht kommt, um solche Art zu reden zu erklären. Mehr und mehr tritt aus der Fülle der Ueberzeugung von der Grösse des Werkes, welches hergestellt sein will, das persönliche Selbstgefühl dessen hervor, der eben sich, und sich allein, mit diesem Werke betraut weiss. Und zwar bildet die Mittelstufe zwischen jener ersten und dieser zweiten Form der Predigt Jesu eine Zeit, da an die Stelle des anfänglichen Rufes „das Reich ist nah" die Voraussetzung tritt, dass es eben in dem erfolgreichen Wirken Jesu schon kommt; der Kreis ist damit gezogen, dass sein Mittelpunkt gegeben ist. Abgeschlossen aber ist die so anhebende Entfaltung eines messianisch-königlichen Selbstbewusstseins mit jenem „Ich bin es", welches 14 62 als letztes Wort Jesu sein Schicksal besiegelt. Eben darum aber konnte seine Verkündigung nicht etwa schon von Anfang an messianischen Gehalt geoffenbart haben. Vielmehr weist unser 2. Evglm einen ebenso behutsam wie stetig sich vollziehenden Fortschritt auf, welcher zur endlichen Entfaltung der messianischen Fahne geführt hat. Keineswegs nämlich sind hier die Jünger die ersten, welche in Jesus den Sohn Gottes, d. h. den Messias, erkennen. Vielmehr kommt dieser Vorzug nach Mc 1 24 34 5 7 den Dämonischen zu, auf welche Jesu Nähe gewaltsam aufregend einwirkt. Ihnen wird durchweg Stillschweigen auferlegt, auch nachdem sie ihn einmal 3 11 12 vor einer grossen Menge als Messias ausgerufen haben. Aus demselben Motive erfolgen auch die bei so vielen Anlässen wiederholten Ermahnungen Jesu, von seinen Heilsthaten, davon er 5 37—42 7 33 8 23 Zeugen möglichst ausschliesst, nicht laut zu reden. Nun gibt es aber auch hierauf bezügliche Stellen des 2. Evglms. die ihre Parallelen im 1. haben. Dahin gehören zunächst die beiden Fälle Mc 5 43 7 36 = Mt 9 26 33, wo Mt das Verbot, ihn bekannt zu machen, auslässt. Es hat nämlich für diesen Evglsten keinen Sinn mehr, weil hier Jesus von Anfang an öffentlich als Messias auftritt, ja als solcher schon proclamirt ist durch die Stimme bei der Taufe 3 17: „dieser ist mein Sohn" — während die beiden anderen Evglsten haben: „du bist", ursprünglich eine innere Ansprache, welche Jesus allein hört. Schon an solchen Auslassungen ist daher die Abhängigkeit des Mt zu erkennen, noch mehr aber daran, dass er das Verbot in einem 3. Fall, Mc 8 26 = Mt 9 30, stehen lässt, der Tilgung fordernden Consequenz seines Standpunktes also nicht eingedenk bleibt. Deutlicher noch wird dies Mt 8 4, wo Mt das Mc 1 44 begegnende Verbot stehen lässt, ohne zu bedenken, dass nach der eigenthümlichen Scenerie, welche er der Geschichte Mt 8 1 gegeben hat, wonach die

Digitized by Google

Volksmassen, die soeben die Bergpredigt angehört haben, noch gegenwärtig sind, jenes Verbot durchaus zwecklos geworden ist. In Wirklichkeit dagegen hatte Jesus (Mc 1 43) den Aussätzigen zu sich ins Haus kommen lassen und unter vier Augen mit ihm gesprochen. Noch auffälliger aber ist, wenn kurz vor Erwähnung der Apostelauswahl Mc (3 10—12) die allgemeine Notiz bringt, Jesus habe Viele geheilt und dabei stets den Dämonen verboten, seine Gottessohnschaft oder Messianität bekannt zu machen. Dies kürzt Mt (12 15 16) dahin ab, dass „viele (Volksmassen)" Jesu nachfolgen und er sie „alle" nicht bloss heilt, sondern auch bedroht, sie sollten seine messianische Würde nicht unter das Volk bringen. Hier hat also Mt zwar einen Satz seines Originals beibehalten, ihm aber im Interesse der Abkürzung eine unrichtige Beziehung gegeben, in Folge welcher sein Bericht geradezu unverständlich wird. Andererseits sind bei Mc auch die Ausnahmen, die nach und nach in der Handlungsweise Jesu eintreten, wohl motivirt. Erstmalig ist es nämlich der Gadarener, welcher in seiner halb heidnischen Heimath seine Genesung bekannt machen darf (Mc 5 19 20). Die anfängliche Praxis konnte auf die Dauer nicht festgehalten werden, weil weder Zeugenschaft überall ausgeschlossen, noch Stillschweigen der Geheilten zu erzwingen war (7 36). Daher das Wegfallen des Verbotes 2 11 12 3 5 5 34 6 56 9 27 10 52. So fing er an bekannt zu werden, und man machte sich ernsthafte Gedanken über ihn und sein Wesen, während man bisher nur rathlos nach der Bedeutung seines Auftretens gefragt hatte (1 27 4 41 6 2 3). Die Einen verkennen ihn böswillig (3 21 22), die Anderen halten ihn für einen wahren Propheten (6 14 15 8 28). Demgemäss hatte aber auch Jesus selbst bisher seine Messianität höchstens nur angedeutet in dem verhüllenden Namen „Menschensohn", falls nämlich die Stellen Mc 2 10 28 eine solche Deutung vertragen. Eine Möglichkeit besteht auch, dass sie auf Sachordnung beruhen, antecipando angebracht sind. Dann hat Jesus vor dem grossen Moment Mc 8 31 sich überhaupt nicht, seitdem aber stets im ausgesprochen messianischen Sinne als „Menschensohn" bezeichnet. Dagegen hatten die Mc 6 7 12 13 ausgesandten Jünger noch keineswegs den Auftrag, ihn als Messias zu verkündigen, sondern nur den, das Volk wegen der Annäherung des Reiches Gottes zur Bekehrung aufzufordern und Kranke zu heilen. Endlich reift zuerst in Petrus die Einsicht: „du bist der Christ" (8 29), was er noch für keine Partei unter dem Volke gewesen war, wie aus den vorhergemeldeten Antworten (8 28) hervorgeht. Aber auch jetzt dürfen nach Mc die Jünger nicht alsbald dem Volke seine Messianität (8 30) und die ihr entsprechende Herrlichkeit (9 9) bekannt machen, sondern er redet freier und offener nur zu den Jüngern (8 32), während er sie zugleich mit dem, zuvor höchstens andeutungsweise gestreiften (2 20) Gedanken eines leidenden Menschensohnes vertraut zu machen bestrebt ist (8 31 33 34 9 9—13 31 10 32—34 38 39 45). Aber lange kann das Geheimniss nicht mehr Geheimniss bleiben. Jesu Sache ist zur Entscheidung reif. Vom äussersten Norden, wohin ihn die steigenden Conflicte mit dem Pharisäismus gedrängt hatten, durchzieht er im Fluge Galiläa, um sofort in Jericho als Messias begrüsst zu werden (10 46—48) und gleich darauf in derselben Eigenschaft in Jerusalem einzuziehen (11 1—10). Dies ist in der That eine wohlgeordnete, in sich übereinstimmende Darstellung von dem Kern der evang. Geschichte, die Mt aber verwischt, indem er schon vor jenes denkwürdige Bekenntniss des Petrus Geschichten setzt, in welchen Jesus als Messias anerkannt und bald von Blinden und Heilsbedürftigen als Davidssohn (9 27 15 22, vgl. 12 23), bald von den Jüngern (14 33) geradezu als Gottessohn angerufen wird. Während aber bei Mc Jesus den Dämonen Schweigen gebietet über seine Messiasschaft, weist Jesus Mt 8 29 dieses unwillkommene Zeugniss nicht zurück; ja er tritt gleich in der Bergrede 7 21—23 als Herr und Richter auf, wie auch 10 22—33 in der Mitte und 25 31—46 am Ende (vgl. auch 8 11 12 mit 21 43). Hatten aber in der Weise alle

Digitized by Google

Jünger in Jesus den Sohn Gottes erkannt, so brauchte es keiner besonderen göttlichen Offenbarung mehr, um hierüber auch dem Petrus die Augen zu öffnen (Mt 16 17), und am wenigsten konnte er der erste gewesen sein, welcher eine solche Entdeckung machte. Jene Aussage steht daher nur Mc 8 29 und Lc 9 20 an ihrem Orte. Es ist auch an sich nichts weniger als wahrscheinlich, dass Jesus längere Zeit in gleicher Weise vor allem Volke als erklärter Messias aufgetreten sein sollte. Die römische Polizei, welche ein Argusauge für derartige Bewegungen hatte und dieselben, ohne erst lange nach Charakter und Motiven zu fragen, auf kürzestem Wege unschädlich machte, hätte einen „Davidssohn" und „König von Israel", dem als solchem grössere Massen des Volkes huldigten, auf die Dauer nicht ertragen, wäre er für seine Person auch noch so überzeugt gewesen von dem nicht politischen, sondern ausschliesslich religiösen Charakter seiner Mission. Ein jahrelanges Umherziehen und Wirken, geübt unter der weithin gesehenen Fahne der Messianität, kann nur ein unreflectirter Glaube ohne wissenschaftliche Bedürfnisse und geschichtliche Orientirung vorstellig machen, und jedes, auf solchen Voraussetzungen beruhende „Leben Jesu" ist ein Leben auf dem Papier.

4. Composition des Mc.

Der Befund der gepflogenen kritischen Untersuchungen stimmt zu dem Zeugnisse, welches gegen Mitte des 2. Jahrh. Bischof Papias von Hierapolis ablegt, indem er bei Euseb. KG III 39 15 mit Berufung sogar auf einen noch älteren Gewährsmann, nämlich den Presbyter Johannes, von einem, in die apost. Zeiten hinaufreichenden, Werke des Mc berichtet, der Worte und Thaten Jesu aufgezeichnet habe nach den Erinnerungen, die ihm als einem ehemaligen Begleiter und Zuhörer des Apostels Pt zu Gebote gestanden hätten. Pt habe nämlich gelegentlich wohl Mittheilungen, die das Leben Jesu betrafen, gemacht, Mc aber dieselben später, also wohl erst nach dem Tode des Pt, aus dem Gedächtnisse aufgezeichnet. Mindestens lag zwischen dem öffentlichen Leben Jesu und der schriftstellerischen Thätigkeit des Mc ungefähr ein Menschenalter in der Mitte. Das war aber gerade diejenige Zeit, innerhalb welcher der Einl. II, 4 u. 5 beschriebene Prozess der evang. Sagenbildung oder vielmehr der dogmatischen Behandlung, Verarbeitung und Umgestaltung der evang. Geschichte begann und bereits gewisse Früchte abgeworfen hatte, welche uns in der That schon im Mc-Berichte entgegentreten. Durch ein gewisses Medium ist derselbe aber auch in formaler Beziehung hindurchgegangen. Namentlich ist Manches mehr in sachlicher als in geschichtlicher Ordnung erzählt. Dies erinnert daran, dass Pt nach Papias nur gelegentlich und, wo es Noth that, dasjenige erzählt hatte, was sich Mc gemerkt und später aufgezeichnet hat. Wenn Papias, oder vielleicht schon sein Gewährsmann, daraus auf eine gewisse Ordnungslosigkeit des Berichts schloss (οὐ μέντοι τάξει), so ist das seine Sache und beruht wohl auf dem Eindruck, welchen ein Vergleich mit Mt (Joh?) bei ihm hinterlassen hatte. Gegentheils darf es gerade auf Anhaltspunkte, welche unser Evglm in den früheren Mittheilungen des Augenzeugen Pt findet, zurückgeführt werden, wenn aus ihm gewisse allgemeine Epochen, die das wirklich geschichtliche Leben Jesu aufwies, noch am erkennbarsten werden: so das Auftreten des Täufers Johannes als Anfang der evang. Geschichte, Jesu erste Thätigkeit am See, die allmählich fortschreitende Auswahl der Jünger, die wachsenden Dimensionen des galiläischen Wirkens, aber auch die wachsenden Zeichen der Feindschaft,

Digitized by Google

die zeitweilige Räumung des galiläischen Schauplatzes, das zögernd gegebene, endlich aber entschieden vertretene Messiasbekenntniss, der entschlossene Zug nach Jerusalem, das messianische Auftreten daselbst und der Fall.

Der einleitende Theil berichtet meist in fliegender Kürze oder nur skizzenhafter Darstellung, wie das Auftreten des Messias durch den Täufer vorbereitet und vorherverkündigt wurde 1 1—8, wie dann auch Jesus von ihm getauft und bei dieser Gelegenheit mit heiligem Geist behufs Ausrichtung des messianischen Amtes ausgerüstet wurde 1 9—11, wie er die Versuchung des Satans bestand 1 12 13 und in Galiläa als Prediger des Reiches Gottes auftrat 1 14 15. Genauer und eingehender wird der Bericht erst, nachdem Jesus aus Anlass der Berufung des Pt und seiner Genossen in Kapernaum seinen Wohnsitz aufgeschlagen 1 16—20. Insonderheit ist der Eröffnungstag seiner Wirksamkeit 1 21—34 und der Rückschlag, welchen die erlebten Erfolge am andern Morgen nach sich ziehen 1 35—38, mit einer Anschaulichkeit geschildert, der sich fast nur die Berichte über die letzten Tage Jesu an die Seite stellen können. Ein längerer Aufenthalt theils in den benachbarten Städten 1 39—44, theils in der Einsamkeit 1 45 schliesst diesen ersten Cyclus ab. Nachdem so Jesu Wirksamkeit, von kleinen Anfängen in und um Kapernaum anhebend, rasch weitere Dimensionen angenommen und zu einer Macht im Volksleben herangewachsen war, der gegenüber die bisherigen Leiter des Volks sich bedroht fühlen und Stellung nehmen müssen, bringt ein 2. Erzählungskreis 2 1—3 6 eine Klimax von 5 Conflictsfällen und gibt damit Anlass zu der schon mehrfach ausgesprochenen Vermuthung, seine gruppenweise zusammengeordneten Elemente seien chronologisch auf spätere Stationen des Lebens zu vertheilen. Eine erste Regung der Opposition erfolgt 2 6; man macht sich zunächst an die Jünger 2 16, dann an ihn selbst mit Beziehung auf die Jünger 2 18 24, lauert ihm bald direct auf 3 2, und 3 6 steht es bereits fest, dass er sterben muss, womit antecipando der 11 18 12 13 gekennzeichnete Punkt erreicht ist. Andererseits aber wird aus unsern Bemerkungen zu 2 1 13 15 erhellen, dass der Evglst wenigstens im Anfange dieses Abschnittes sich noch bewusst ist, die Zeitfolge einzuhalten; daher auch die richtige Stellung des 5. Jüngers 2 14 zwischen den Vieren 1 16—20 und den Zwölfen 3 16—19 (die πολλοί 2 15 sind nicht Jünger, sondern Zöllner), und wenn 2 23 Aehren reif sind, so bleibt nur die Wahl, diese Erzählung entweder ganz in die Nähe des Todespassas zu setzen, wo aber die Dinge schon viel weiter gediehen sind, oder aber anzunehmen, dass wir noch ein ganzes Jahr vor dem Ende, also richtig erst im Beginn der Wirksamkeit Jesu stehen. Mit Sicherheit darf angenommen werden, dass die meisten, wenn nicht alle 5 Streitscenen der galiläischen Wirksamkeit Jesu angehören, innerhalb welcher der Gegensatz zu dem religiösen Gewissen der Pharisäer und Schriftgelehrten Entstehung fand und feste Gestalt annahm. Jedenfalls aber erstreckt sich die beobachtete Sachordnung auf die beiden Sabbatsprüche am Ende 2 23—3 6. Ein weiterer Abschnitt ist 3 7—4 34 der regelmässigen Wirksamkeit Jesu in Kapernaum gewidmet, welcher ebenso sehr von der stürmischen Begeisterung seiner galiläischen Landsleute getragen, wie von der eigenen Familie unbegriffen bleibt, von Seiten der Schriftgelehrten aber nicht mehr bloss um seiner Lehre willen bekämpft, sondern auch um seiner Heilsthaten willen böswillig verdächtigt wird. Dem gegenüber weiht Jesus einen engeren Kreis von Jüngern, welchen er absichtlich abgrenzt, in die tieferen Geheimnisse des Reiches Gottes ein, während er das Volk in Gleichnissen belehrt. Auch hier wieder Sachordnung 4 24 25 und überhaupt in der Anreihung weiterer Gleichnisse 26—34. Ein 4. Abschnitt 4 35—6 29 bringt neue Reiseunternehmungen, aber auch entschiedenere Hemmungen, sowohl auf dem Ostufer, als auch namentlich auf der entgegengesetzten Seite in der Vaterstadt Nazaret.

Digitized by Google

Solchen Misserfolg auszugleichen, werden die Jünger probeweise auf einen ersten Missionsgang in die galiläischen Ortschaften gesandt und an das Aufsehen, welches dieser Schritt selbst am Hofe des dadurch an den Täufer erinnerten Tetrarchen erregt, nachträglich und einschaltungsweise die Erzählung vom Ende des Täufers geknüpft. Seither lagern sich immer dunklere Schatten über die sonnigen Lichter der Anfänge, und zieht sich Jesus selbst immer bewusster von der Wirksamkeit am Volk in den engeren Kreis seiner Jünger zurück. Ein 5. Abschnitt 6 30—8 26, in welchem aber die beiden Speisungsgeschichten das Eintreten von sich deckenden Doppelberichten (6 30—7 37 = 8 1—26) verrathen, zeigt, wie Jesus mit den zurückgekehrten Jüngern noch einmal einen Höhepunkt seiner galiläischen Thätigkeit feiert, aber nur, um sich bald darauf in Folge geschärfter Conflicte mit der pharisäischen Schriftgelehrsamkeit zum Aufgeb[en] dieses gewohnten und günstigsten Bodens genöthigt zu sehen. Auf ur[sp]rünglichen Wegen, die den Flüchtling nach Norden und Osten tief in das Heidenland hinein führen, reift endlich, wie im 6. Abschnitt 8 27—9 50 gezeigt wird, in den Jüngern der Glaube an seine Messianität, in den Tiefen seines eigenen Herzens zugleich die Gewissheit des zeitlichen Unterganges, aber auch eines über die Volksgrenzen Israels übergreifenden Siegesganges des von ihm gepredigten Reiches Gottes. Sachliche Verbindung beherrscht hier nur die Reden, welche am Schlusse dieses ganzen Haupttheils sich anhäufen 9 34—50. Ein 2., kürzerer, Haupttheil ist der Entscheidung des Lebensdramas Jesu gewidmet. Da gewinnt Alles einen beschleunigten Verlauf, zuerst der rasche Zug von Norden durch Galiläa nach Jerusalem und ein mehrtägiger Kampf daselbst 10 1—13 37 (hier nicht bloss wieder mannigfache Sachordnung 10 2—31 11 23—26, sondern auch Aufnahme des apokalyptischen Stückes Cp 13), endlich die Ereignisse vom 14. bis 17. Nisan 14 1—16 8.

5. Die Spruchsammlung.

Im Reste bleibt die aus Obigem noch nicht erklärte Beobachtung, dass etwa 30 % des gesammten Mt, 26 % des gesammten Lc aus Parallelstücken besteht, die beide Evglsten mit einander über Mc hinaus gemein haben. Und zwar handelt es sich dabei fast ausschliesslich um Redestoffe. „Logia", „Spruchsammlung", „Redesammlung" nennt sich darum eine schon seit 70 Jahren vielfach angenommene Quelle, welche den Gehalt an Reden, durch welche die Seitenreferate den Mc überbieten, erklären soll. Durch verschiedenes Verhalten zu dieser 2. Quelle ist der eigenthümliche Bau beider Evglien bedingt. Während Lc in der Hauptsache mit Mc Hand in Hand geht bis Mc 9 40 = Lc 9 50, bringt er in seinem 2. (mittleren) Haupttheil 9 51—18 14 ein Stück, welches sich formell als Reisebericht, geltend dem Durchzug Jesu durch Samarien (anstatt der durch Ausfall von Mc 6 45—8 26 getilgten Nordreise), materiell als eine Sammlung von Redestücken, Gleichnissen und Weissagungen darstellt, vor Allem aber als Einschaltung dadurch sich verräth, dass es den gemeinsamen Faden gerade dort unterbricht, wo die galiläische Wirksamkeit Jesu zu Ende erzählt ist und der Aufbruch nach Judäa bevorsteht. Bei Mt findet sich zwar ein sehr beträchtlicher Theil dieser Stoffe gleichfalls, aber in charakteristisch verschiedenem Mischungsverhältnisse. Abgesehen von wenigen, auch bei Mt selbständig vorkommenden Stücken, theils eschatologischen Reden, theils Parabeln, bei welchen dann aber zuweilen die doppelte Redaction Schwierigkeiten macht, z. B. Mt 22 1—14 = Lc 14 16—24, sind die nämlichen Redestücke, welche Lc isolirt aufnimmt und neben einander hinstellt, bei Mt so untergebracht, dass sie

Digitized by Google

nicht mehr Perikopen für sich bilden, sondern in einen schon bestehenden Zusammenhang eintreten, welchen sie ausfüllen und erweitern, und zwar solches in der Weise, dass die fremden Elemente sich mit einer einzigen Ausnahme anfangs noch an einen bei Mc vorfindlichen Redestamm anschliessen, um von da aus rasch zu selbständigen Compositionen auszuwachsen. Dadurch aber wird man unausweichlich auf die Vermuthung geführt, Mt möchte es weniger darauf abgesehen haben, die Aussprüche mit Angabe ihrer besonderen Veranlassungen und in quellenmässiger Folge mitzutheilen, als vielmehr darauf, das Gleichartige und Verwandte zusammenzustellen. Und zwar hat sich weitaus der grösste Theil des Stoffes, um den es sich handelt, auf 5 bis 6 Punkten abgelagert. Wie bewusst Mt verfährt in der Hereinschiebung dieser Stücke, das zeigt er selbst durch den Schlussstrich, den er nach vollbrachter Arbeit macht mit der, nur 7 28 11 1 13 53 19 1 26 1 vorkommenden, Formel καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τοὺς λόγους τούτους, worauf er mit irgend einer Wendung den gemeinschaftlichen Faden gerade da wieder aufnimmt, wo er ihn, um die betreffende Rede zu bilden, hatte fallen lassen. Jene Formel bildet somit den stehenden Uebergang von der mehr oder weniger selbständig componirenden Arbeit zu der einfach copirenden oder verkürzend referirenden Redaction. In Cp 5—7 gibt sich eine, auf Grund einer bei Mc fehlenden (dies die oben angedeutete Ausnahme) Rede von fundamentaler Bedeutung sich erhebende, kunstreich gegliederte Mosaikarbeit, in Cp 10 eine durch möglichst viele, zu verschiedenen Zeiten an die Apostel gerichtete, Aussprüche sehr bereicherte Instructionsrede, in Cp 13 eine auf die Siebenzahl gebrachte Gleichnisssammlung, in Cp 18 eine Sammlung von Worten und Befehlen, welche das Verhalten innerhalb der Jüngergemeinde regeln, in der antipharisäischen Philippica Cp 23 eine Ausführung der kurzen Schlagworte, womit Jesus von seinen Feinden Abschied nimmt, gipfelnd in 7fachem Wehe und letztem Abschied von Jerusalem, in Cp 24 und 25 die Erweiterung einer kleinen Apokalypse durch das Material der eschatologischen Redestücke zu erkennen.

Viele dieser von Mt in seine grossen Compositionen aufgenommenen Redestücke kommen nun aber bei Lc abgerissen vor in einer Gestalt, welche eher dem noch ordnungslos umherliegenden Rohstoff, als einem, bereits wieder in Ruinen zerfallenen, ehemaligen Organismus zu vergleichen ist. Bei diesem Evglsten erscheinen die fraglichen Redetheile mehr in ihren elementaren Lagerungsverhältnissen; bei Mt treffen wir dieselben Steine, die Lc eben aus der Erde gebrochen hat, schon in einer architektonischen Gliederung an. Damit vereinbar ist die Thatsache, dass der Inhalt solcher gemeinsamen Redestücke bei Lc zuweilen, wie z. B. 6 22, noch mehr als bei Mt modificirt und späteren Verhältnissen angepasst erscheint. In nicht allzu häufigen Fällen sind kurze orientirende Bemerkungen über Veranlassung und Zweck einzelner Redestücke (z. B. das Gemeinsame von Mt 11 2 3 und Lc 7 18 19 ὁ Ἰωάννης πέμψας διὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ εἶπεν· σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος ἢ ἕτερον προσδοκῶμεν, ähnlich Mt 9 32—34 = Lc 11 14 15 und Mt 12 38 = Lc 11 16) schon von der Quelle geboten gewesen, wie auch wir etwa in alten Liedersammlungen lesen: als er auf der Reise war, als er krank lag und dgl. Nach Analogie solcher Formeln bildete dann der 3. Evglst, seinem Vorsatz, mit Zusammenhang und Pragmatismus zu erzählen, getreu bleibend, die leicht als sein schriftstellerisches Eigenthum erkennbaren, weil nur aus dem Inhalt der folgenden Redestücke abstrahirten, Einleitungen auch in zahlreichen Fällen, wo solche in der Quelle ganz mangelten.

Digitized by Google

Dass es Stücke in Lc gibt, die mit Mt parallel, dennoch aber nicht, wie man meinen könnte, direct aus Mt oder umgekehrt aus dem 3. in das 1. Evglm übergegangen, sondern aus einer gemeinsamen Quelle geflossen sind, erhellt z. B. aus der Vergleichung von Mt 9 32—34 12 22—25 = Lc 11 14—17 (schon die Stellung in der Einschaltung zeigt, dass hier die 2. Quelle fliesst), sofern hier Lc 17 = Mt 12 25 nicht etwa an Mt 12 22—24, sondern an Mt 9 32—34 = Lc 14—15 anschliesst. In der That hat Mt den Ansatz zu der 12 25 anhebenden Rede schon in den Wunderabschnitt aufgenommen und behilft sich daher, wo er die Fortsetzung geben muss, mit einer ad hoc gebildeten Doublette, während Lc die Stücke noch in ihrem ursprünglichen Zusammenhang erhalten hat. Ebenso verhält es sich mit Lc 12 13—31. Parallellos steht hier Lc 13—21 ein, in der Art der Spruchsammlung mit einer geschichtlich unanfechtbaren Einleitung (13 14) versehenes Gleichniss. Das unmittelbar anschliessende Stück 22—31 ist zwar Mt 6 25—33 in die Bergpredigt aufgenommen; aber der richtige und ursprüngliche Zusammenhang erhellt daraus, dass Lc 22 (μὴ μεριμνᾶτε τῇ ψυχῇ τί φάγητε) und 25 (τίς δὲ ἐξ ὑμῶν μεριμνῶν δύναται ἐπὶ τὴν ἡλικίαν αὐτοῦ προσθεῖναι πῆχυν) Auslegung und Anwendung von 19 (ἐρῶ τῇ ψυχῇ μου· ψυχή, ἔχεις πολλὰ ἀγαθὰ κείμενα εἰς ἔτη πολλά· ἀναπαύου, φάγε, πίε) 20 (ταύτῃ τῇ νυκτὶ τὴν ψυχήν σου αἰτοῦσιν ἀπὸ σοῦ) und 24 (οἷς οὐκ ἔστιν ταμεῖον οὐδὲ ἀποθήκη) eine Rückbeziehung auf 18 (καθελῶ μου τὰς ἀποθήκας καὶ μείζονας οἰκοδομήσω καὶ συνάξω ἐκεῖ) enthält. Dass aber auch Lc redigirt hat, ersieht man aus Mt 26 οὐδὲ συνάγουσιν εἰς ἀποθήκας, wo in der Parallele Lc 24 das auf 18 zurückweisende συνάγειν fehlt. Auf Assimilation weisen auch das lucanische Lieblingswort πλήν 31 und das im NT einzige μετεωρίζεσθαι 29 statt μεριμνᾶν. Dagegen bemerkt man den ursprünglichen Charakter der Quelle z. B. noch 30 τὰ ἔθνη τοῦ κόσμου, was im NT nur hier, oft dagegen bei den Rabbinen steht. Auch die Raben 24 werden ursprünglicher sein als die Vögel im Allgemeinen Mt 26, weil sie vor allen es sind, die man über den winterlichen Feldern nach Nahrung suchen sieht. Berücksichtigung des Mt lässt sich hier im ganzen Text des Lc nicht nachweisen, es sei denn das nur 28 stehende ὀλιγόπιστοι, welches uns nicht bloss Mt 30, sondern auch 8 26 14 31 16 8 begegnet. Selbst wenn Mt und Lc 2 verschiedene Redactionen der Spruchsammlung benutzt haben sollten, würde daher in unserem Falle die Quelle des Lc den Zusammenhang der beiden Stücke, deren eines Mt wegliess, schon geboten haben. Ganz der gleiche Fall hat statt Lc 11 1—13 = Mt 6 9—13 7 7—11, sofern Lc 5—8 bei Mt fehlt. Umgekehrt erscheint Lc gegenüber Mt lückenhaft in der Wiedergabe der gemeinsamen Quelle, wenn er von dem untheilbaren Ganzen Mt 21 28—32 nur das Fragment 31 32 = Lc 7 29 30 aufgenommen hat. Besonders lehrreich ist die Thatsache, dass vor der ἀγαλλίασις Ἰησοῦ Mt 11 25—27 der 1. Evglst die Stelle Lc 10 17—20, hinter jenem gemeinsamen Stück dagegen der 3. die Stelle Mt 11 28—30 auslässt. Und doch bietet die erste dieser Stellen den geschichtlichen und zum Verständnisse unentbehrlichen Anlass (Erfolg der Jüngermission), die zweite die directe Weiterführung zu Mt 11 25—27 = Lc 10 21 22 (Jesus kann nicht bloss, er will auch thatsächlich der Vermittler wahrer Gotteserkenntniss und dadurch dauernder Seelenruhe sein). Einen interessanten Beleg für die eigenthümliche Färbung und Erweiterung, welche der Stoff der Spruchsammlung bei beiden Evglsten findet, bietet die Stelle Mt 7 21—23 = Lc 13 26 27, sofern die nämliche Rede Jesu beim 1. Evglsten mit einer Wendung gegen den (paulinischen) Antinomismus (ἀνομία statt ἀδικία), beim 3. mit einer antijüd. Pointe versehen ist. Da aber die galiläischen Landsleute, welche sich darauf zu berufen gedenken, dass Jesus, der sie jetzt nicht mehr kennen will, doch einst mit ihnen gegessen und getrunken und auf ihren Gassen gelehrt hat, der Geschichte angehören, enthält die Stelle zugleich wieder einen Beweis dafür, dass Lc hier nicht von Mt, sondern von einer Quelle abhängig ist, deren Gehalt Mt stark modificirt und in seine Bergpredigt aufgenommen hatte.

Digitized by Google

Schliesslich erhellt die innere Wahrscheinlichkeit der ganzen, auch sprachlich gesicherten (s. zu Lc 11 11), Hypothese von der Spruchsammlung aus der bedeutsamen und entscheidenden Rolle, welche in der ältesten Christenheit den λόγοι τοῦ κυρίου oder λόγια κυριακά zukam. Jenen Namen tragen die Worte Jesu im Unterschiede von den at. Gottessprüchen = λόγια noch bei Clem. Rom. I 13 1 46 7, den andern führen sie, nachdem sie jenen Gottessprüchen als gleichwerthig zur Seite getreten waren, bei Papias, welcher in seinen 5 Büchern λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις (Euseb. KG III 39 1) Deutungen und Erklärungen solcher Herrnsprüche zusammenstellte (συντάσσεσθαι ist der terminus technicus dafür), die er theils der Tradition, theils schriftlichen Quellen entnommen hatte. Unter den letzteren macht er (39 16) den Mt namhaft, charakterisirt ihn aber als eine hebräische, d. h. aramäische Zusammenstellung der λόγια, d. h. auf eine Weise, welche zwar nach dem Kanon a parte potiori fit denominatio auch auf das 1. Evglm (darin kommen 1012 Zeilen auf Worte Jesu, 185 auf Worte Anderer, 712 auf Erzählungsstücke), genau aber nur auf die Spruchsammlung passt, an welche daher auch des Papias Gewährsmann, der Presbyter Johannes (39 14), gedacht haben wird.

6. Die Zweiquellentheorie.

Zweierlei Resultate haben sich herausgestellt. Zunächst dies, dass, wenn es überhaupt eine gemeinsame Quelle gibt, dieselbe nur vorgestellt werden kann, als sich entweder mit unserem 2. kanonischen Evglm deckend oder demselben doch ungleich näher stehend, als den beiden anderen.

Dieses Haupterträgniss der kritischen Arbeit ist, nach einem vorübergehenden Präludium am Schlusse des 18. Jahrh., erst seit etwa 60 Jahren gewonnen, in dieser Zeit aber zu einem so soliden Bestande erhoben worden, dass wenigstens in solcher Allgemeinheit die „Mc-Hypothese" keine Hypothese mehr zu nennen ist. Hier nämlich trafen schon 1838 ganz unabhängig von einander Ch. H. Weisse (Die evang. Geschichte) und Ch. G. Wilke (Der Urevglst) zusammen. Jener sah im Mc eine, nach dem Tode des Pt veranstaltete, mit Beiträgen aus der mündlichen Tradition ergänzte, Aufzeichnung fragmentarischer Erinnerungen des Evglsten, bezw. des Apostels, und wies an jedem einzelnen Stück derselben nach, dass Mt in der Auffassung und Gestaltung des Geschichtsstoffes durchweg den Mc voraussetzt. Der Andere fasste seine Aufgabe mehr von der Seite formaler Vergleichung der Texte, um auf solchem Wege im Mc die gemeinschaftliche Wurzel und Grundlage der gesammten synopt. Literatur zu entdecken. Aber gerade die schriftstellerische Reflexion, welche schon bei Wilke einen Hauptgesichtspunkt für die Auffassung aller 3 Evglien bildete, führte den hier direct sich anschliessenden B. Bauer seit 1841 (Kritik der evang. Geschichte der Snptker) zur Behauptung, der Urevglst habe das ganze nrchristl. Epos erfunden, so dass die Mc-Hypothese eine Zeit lang in Verruf kam. Einen Umschwung bewirkte erst im Zusammenhang mit dem Kampf gegen die Tübinger Schule 1849—52 Ewalds Auftreten, sofern seither gerade die den Mc hervorhebenden Elemente seiner Kritik durch Meyers kritisch-exegetische Handbücher (die früheren Auflagen huldigten der, auch von den Tübingern vertretenen, Combinationshypothese) zur theologischen Durchschnittsüberzeugung erhoben wurden. Streitig aber sind auch unter ihren bedeutendsten Begründern und Vertretern namentlich noch folgende Punkte geblieben:

1) ob sich an Mc zunächst Mt, wie Reuss, Ewald, Hausrath, Schenkel, Jülicher, Harnack annehmen, oder aber Lc anschliesst, in welchem Falle Mt

Digitized by Google

als letzter Ruhepunkt des literarischen Prozesses erscheint; so bei WILKE, WEISSE, B. BAUER, BUNSEN, VOLKMAR, M. H. SCHULZE, J. WEISS und WERNLE. Dies würde sich besonders dann empfehlen, wenn der Text des Mt erst im Laufe des 2. Jahrh. zu seinem jetzigen Bestande erwachsen sein sollte, wie vielfach wahrscheinlich befunden wird;

2) ob sich unser kanonischer Mc, wie er vorliegt, eigne, als gemeinsame Quelle der beiden Seitenreferenten zu gelten, wie z. B. noch PFLEIDERER annimmt. Was von dieser einfachsten Voraussetzung abgeführt hat, war die Beobachtung einer grossen Anzahl geringerer oder bedeutenderer Uebereinstimmungen zwischen Mt und Lc über Mc hinaus gerade in solchen Stücken, in welchen doch beide nachweisbar dem Mc-Faden folgen, sei es nun in Form eines Zusammentreffens gegen Mc im Detail des Ausdrucks, sei es in gemeinschaftlichem plus oder minus. Stücke, die jetzt nur noch in den anderen Evglien stehen, verlegten in den Urmc WEISSE, EWALD, WEIFFENBACH, SCHENKEL, WITTICHEN, MANGOLD, während ihn WEIZSÄCKER, A. RÉVILLE, SCHOLTEN, JACOBSEN, J. WEISS und W. BRÜCKNER mehr oder weniger verkürzten; REUSS reducirte den Urmc auf 1 21—6 48 8 27—13 37, und nach BEYSCHLAG wären sogar zwei Vorstufen unseres Mc zu unterscheiden;

3) ob Mt und Lc selbständige Gestaltungen des Mc, resp. Urmc, darstellen, wie weitaus die meisten Vertheidiger der Priorität des Mc annehmen, oder ob ausser der Hauptquelle Mc auch ein nebenhergehender Einfluss des Mt auf Lc statuirt werden muss. So RITSCHL, MEYER, WITTICHEN, SCHOLTEN, H. WENDT, JACOBSEN, W. BRÜCKNER, E. SIMONS, SOLTAU, während PFLEIDERER den Mt von Mc und Lc abhängig denkt.

Die folgende Erklärung wird sich von der Entscheidung dieser untergeordneten Fragen möglichst unabhängig erhalten; ebenso auch von einer, alle gewonnenen Resultate ins Schwanken bringenden Halbirungshypothese, welcher zufolge der besprochene Gegensatz zwischen Mt und Mc durch Einschiebung von Mittelgliedern auf ein nur relatives Maass zurückgeführt und damit die gestellte Alternative umgangen, hauptsächlich aber die Möglichkeit geschaffen werden sollte, je nach Gutdünken bald den einen, bald den andern Evglsten zu bevorzugen. So theilweise schon die Vertreter des Urmc, ganz besonders aber FEINE, welcher ein Urevglm construirt, das stofflich zumeist bei Mt, der Akoluthie nach aber bei Mc am treuesten erhalten sein soll, und BWs, der eine „apostolische Quelle" aufgedeckt hat, welche zugleich Spruchsammlung und ältester Bericht, zugleich Urmt und Urmc ist, sofern Mt zwar überwiegend von Mc abhängig sein, nicht selten aber die ursprüngliche Mt-Schrift treuer als dieser wiedergeben soll. Aber die bei ihm zu Beginn der Leidensgeschichte versiegende Quelle hat FN bis zum Schlusse der evang. Geschichte, ja noch in die frühern Theile von Act fortgeleitet und daraus ein 2. Urevglm construirt, durch dessen Benutzung Lc sich von seinen Vorgängern unterscheiden soll.

Was diesen letzterwähnten Misch- und Uebergangsformen zur Existenz verholfen hat, war neben der entdeckten Priorität des Mc ein 2. Fund, bestehend in der Annahme einer verlorenen, besonders aus Mt und Lc zu erschliessenden, Redequelle.

Erstmalig hat diese Quelle SCHLEIERMACHER entdeckt (Werke I, 2, 363 bis 392), indem er das Zeugniss des Papias nicht sowohl auf unseren Mt, als vielmehr auf eine Sammlung von λόγια τοῦ κυρίου bezog. Durch Verbindung dieser ältesten apost. Schrift mit der ursprünglichsten Form der apost. Tradition bei Mc konnte schon vor WEISSE bei LACHMANN (StKr 1835, 570f) und CREDNER (Einl. in das NT 1836, Das NT nach Zweck, Ursprung und Inhalt 1843) die Zweiquellen-

Digitized by Google

theorie in ihren einfachsten, seither nur immer allseitiger gefestigten Formen auftreten (vereinzelte Widersprüche noch bei HGFD, HST, ZN). Dabei gilt zwar als ausgemacht, dass die Quelle beiden Evglsten schon in der griechischen Uebersetzung bekannt war (FN 10f 149f), nur dass mehrfach behauptet wird, sie müsse dem Lc bereits in erweitertem Rahmen — als Quelle LQ bei J. Ws — vorgelegen haben (FN 130f 151, WZS 378f, SLT 2 4f 32 37 39, umgekehrt WRL 184f 231—333).

Zur genaueren Ermittelung und Abgrenzung des Inhalts dieser Quelle fehlt es allerdings an ausreichenden Anhaltspunkten. Wahrscheinlich begann auch sie mit Erwähnung des Täufers; schwerlich jedoch mit der über Mc hinausgehenden, aber dem Inhalt der Spruchsammlung fremdartig gegenübertretenden Stelle Mt 3 7—10 13 = Lc 3 7—9 17 (so die gewöhnliche Construction), wo viel eher Abhängigkeit des einen Seitenreferenten vom anderen stattfinden dürfte, sondern mit Mt 11 2—19 = Lc 7 18—28 31—35. Parallel in beiden Quellen gehen übrigens die Erwähnung der Wüste Mc 1 4 = Mt 3 1 und Mt 11 7 = Lc 7 24, die Schilderung des Täufers Mc 1 6 = Mt 3 4 und Mt 11 8 18 = Lc 7 25 33. Am Eingang steht dort das Citat Mc 1 3 = Mt 3 3 = Lc 3 4—6, hier das andere Mt 11 10 = Lc 7 27, welches Mc 1 2 am unrechten Orte eingeschoben ist, so dass bei Mc die Eingänge beider Quellen zusammengearbeitet scheinen. Aber auch eine nicht unbedeutende Zahl von Herrnworten haben beide Quellen mit einander gemein. So die Aussendungs- und die Gleichnissrede, die Sprüche von der Dämonenbesiegung, dem Aergerniss, vom Leiden der Jünger und von den letzten Dingen. Dies führt auf die Frage, ob nicht auch schon Mc bei der Auswahl seiner Redestücke durch Kenntniss und Benutzung der Spruchsammlung beeinflusst gewesen ist. Während die Frage von Seiten der Anhänger der Mc-Hypothese gewöhnlich verneint wird, haben MR, EW und TITIUS (Theologische Studien, Prof. B. Weiss dargebracht 1897, 284—331), natürlich unter seinen anders gearteten Voraussetzungen auch B. Ws, sie in bejahendem Sinn entschieden, so dass wenigstens in allen Stellen, wo die Spruchsammlung von allen 3 Snptkern (und vielfach überdies noch Mc von Mt und Lc) benutzt erscheint, z. B. Mc 8 34 35 = Mt 10 38 39 16 24 25 = Lc 9 23 24 14 27 17 33, auch einmal Mt oder (bzw. und) Lc gegen Mc das Ursprüngliche vertreten könnten. Doch müsste, um den Thatbestand zu erklären, dann bei Mc eine nur gedächtnissmässige Benutzung angenommen und demgemäss dieses Evglm als eine Verbindung von Erinnerungen an die mündliche Predigt des Pt und an die schriftliche Hinterlassenschaft des Mt aufgefasst werden. Spuren des Einflusses der letzteren scheinen überdies auch in der ausserkanonischen Literatur nachweisbar. Thatsache ist, dass Justinus und nach ihm einzelne Kirchenväter, u. A. auch die pseudoclementinischen Schriften, ab und zu Benutzung einer Quelle für Herrnsprüche verrathen, welche sich mit keiner der vorliegenden kanonischen Formen deckt, wofür sich Beispiele besonders bei der Auslegung der Bergpredigt ergeben werden.

Alle Snptker haben übrigens das aus den Quellen stammende Gemeingut mit einer Menge von kleinen Zügen, Notizen, Anekdoten durchsetzt, welche den gemeinsamen Stamm arabeskenartig umschlingen. So bei Mc zahlreiche zur Veranschaulichung der Situation angebrachte Pinselstriche, bei Mt die Petrus- und Pilatusanekdoten und ähnliche der mündlichen Tradition entnommene Bereicherungen, bei Lc die Geschichte von Maria und Martha, von Zakchäus, vom Jüngling zu Nain, während die ihm gleichfalls eigenthümlichen grossen Beispielserzählungen von den beiden Reichen, vom barmherzigen Samariter, vom verlorenen Sohn der Spruchsammlung entnommen wurden. In dieser Form darf die Zweiquellentheorie als der in den weitesten Kreisen unbefangener Forschung zur Reife gediehene Ertrag aller Evglienforschung auftreten.

Digitized by Google

7. Schriftstellerischer Charakter und Composition des Lukas.

Der **3. Evglst** verfährt nicht bloss stilistisch, indem er den Mc-Text durchgehends grăcisirt, und redactionell, indem er ihn zugleich reflexionsmässig bearbeitet, am selbständigsten, sondern bietet auch inhaltlich, was Aufbau und Stoff betrifft, am meisten eigen Erdachtes und Geformtes, wobei der Materialismus, welcher alles Ideelle und Visionäre in grobe, handgreifliche Thatsächlichkeit umsetzt, einen sonderbaren Contrast bildet zu dem Idealismus einer allegorisirenden und symbolisirenden Poesie. Vornehmlich erhellt seine schriftstellerische Manier aus dem ganz neuen Aufriss, den die evangel. Geschichte bei ihm annimmt.

Nach der nicht ganz einheitlichen Vorgeschichte (2 21—52 liegt eine natürlichere Vorstellung zu Grunde als in dem durch den Gedanken 1 35 heherrschten Abschnitt 1 5—2 20) bringt ein 1. Theil die galiläische Wirksamkeit Jesu 3 1—9 50, betreffend Akoluthie meist nach Mc, nur dass 4 16—30 die Scene in Nazaret als Messiasprogramm verwendet und demgemäss an die Spitze gerückt, andererseits 5 1—11 die Berufung des Pt etwas weiter zurückgestellt erscheint. Zugleich sind beide Abschnitte bezeichnend für die Liebhaberei des Lc, einfachere Bilder der älteren Ueberlieferung durch reichere Nebenformen zu ersetzen, welche allegorisirende oder typologisirende Weiterführungen des Gedankens enthalten: dort Uebergang des Evglms von den Juden zu den Heiden, hier apost. Menschenfischerei auf dem weiten Völkermeer. Nachdem er den Faden des Mc unter stets nebenhergehender Berücksichtigung des Mt, dem er z. B. 4 1—13 die ausführliche Darstellung der Versuchungsgeschichte an Stelle des einfachen Bildes Mc 1 13 entnimmt, bis Mc 3 19 = Lc 6 19 weitergeführt hat, bringt eine kleinere Einschaltung zuerst 6 20—49 ein kürzeres Seitenstück zu Mt 5 3—7 27, hierauf 7 11—17 36—8 3 mancherlei selbständige Stoffe, dazwischen aber auch Parallelen zu Mt 8 5—13 11 1—19, wie überhaupt hier Mt für die Anreihung maassgebend ist. Darüber geht beim Wiederanknüpfen des Mc-Fadens Mc 3 20—30 verloren und 3 31—35 folgt Lc 8 19—21 erst hinter Mc 4 1—25 = Lc 8 4—18. Das Weitere wird genau nach der Folge des Mc mit Seitenblicken auf die Darstellung des Mt erzählt, das Stück Mc 6 45—8 26 = Mt 15 22—16 12 aber zwischen Lc 9 17 und 18 ausgelassen, trotzdem, dass Lc es kannte (WRL 5). Als Ersatz für die so weggefallene Nordreise bringt Lc in seinem zweiten Theil (9 51—18 14), der grossen Einschaltung, eine Reise nach Süden, nämlich von Galiläa durch Samaria in der Richtung nach Jerusalem. Dies der wegen 9 51—56 10 30—37 17 11—19 sog. Samariteralschnitt, darin Lc vielerlei Material anhäuft, welches sich nur da zuweilen mit Mc berührt, wo auch die, in diesem Theil ausgiebig benutzte, Spruchsammlung Parallelen bei Mc findet 10 25 11 16—28 38 17 1 2 = Mc 10 17 8 11 3 20—35 7 2 9 42. Um diesen Stoffen einen gemeinsamen Hintergrund zu geben, wird von Zeit zu Zeit daran erinnert, dass man sich auf der oben angegebenen Reiseroute befindet 9 51 52 57 10 1 38 13 22 17 11. So erweitert Lc das Leben Jesu durch einen, in dem Einschnitt Mc 10 1 = Mt 19 1 angebrachten, „Reisebericht", welcher zwar in zahlreichem Detail der geschichtlichen Wirklichkeit entspricht, als Ganzes betrachtet aber eigenen geschichtlichen Lebens entbehrt, sofern der ihn füllende Stoff theils vor, theils nach der hier erreichten Station des Lebens Jesu Parallelen und naturgemässe Unterkunft findet. Wie der 1. Theil die galiläische, der 2. die samaritanische, so schildert der 3. Theil die judäische Wirksamkeit, und wie der 1. mit der Verwerfung in Nazaret 4 16—30, der 2. mit der Zurückweisung in Samaria 9 51—56 beginnt, so bringt der 3. als Programm eine feierliche Weissagung auf das verstockte Verhalten der Jerusalemiten 19 41. Auch sonst ist der gemeinsame synopt.

Digitized by Google

Bericht, wiewohl er fortdauernd die Grundlage des Ganzen bildet, stark mit eigenthümlichen, vielfach mit dem 4. Evglm sich berührenden, Traditionen versetzt. Dieser 3. Theil setzt übrigens 18 15 mit Mc 10 13 (für 1—12 war Lc 16 18 eingetreten) ein und läuft von 24 10 (= Mc 16 8) an über Mc hinaus bis zum Schlusse (24 53) weiter. Was darin erzählt wird, umfasst in Wirklichkeit nicht viel mehr als den Zeitraum einer Woche. Aber das Missverhältniss zu der weit umfassenderen Umrahmung der beiden ersten Theile drängt sich nicht auf, weil Lc 19 47 48 20 1 21 37 38 die Tagezählung der Vorlage geflissentlich aufgehoben wird.

Resultat ist, dass die ganze Disposition des 3. Evglsten in 1. Linie auf die Unterschiede der Quellenbenutzung, in 2. auf den Wechsel des geographischen Schauplatzes zurückzuführen ist, welcher jenem Gegensatze correspondirt: Galiläa, Samaria, Judäa. Auf solche Weise beginnt die Thätigkeit Jesu zwar ebenfalls in dem entfernten Galiläa, tritt aber aus dieser, noch Mt 4 12—16 bevorzugten, Zurückgezogenheit immer entschiedener heraus, um, zielbewusst auf den jerusalemischen Angriffspunkt gerichtet, das ganze jüdische, vorübergehend sogar auch das halbheidnische Land zu umfassen, entsprechend dem Programm 23 5 ὁ διδάσκων καθ' ὅλης τῆς Ἰουδαίας (d. i. bei Lc Palästina) καὶ ἀρξάμενος ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας ἕως ὧδε. Wie sehr der Evglst schon vor Beginn seiner Arbeit dieser Anlage sich bewusst und seines Stoffes in den einzelnen Theilen desselben Meister war, zeigen die mannigfachen Verbindungsfäden, mit welchen er spätere Theile auf frühere zurückbezieht, so 3 2 3 auf 1 80, ferner 7 34 auf 5 30, 11 1 auf 5 33, 22 3 28 40 auf 4 13, 23 49 auf 8 2 3, endlich 23 8 auf 9 9. Wiederholungen geht Lc grundsätzlich aus dem Wege, ohne sie darum, bei der Doppelheit seiner Quellen, ganz vermeiden zu können.

Die Möglichkeit, dass dem Lc ausser seinen snpt. Vorgängern und der Spruchsammlung noch weitere Quellen zu Gebote gestanden haben, lässt sich angesichts des absonderlichen Charakters mancher Bestandtheile des 3. Evglms, zumal in dessen 2. (samaritanischen) Theil und in der Leidensgeschichte, nicht bestreiten. Aber auf sprachliche Gegensätze, welche man in dem Evglm wahrgenommen hat (gutes Griechisch, wie z. B. gleich im Prolog, und hebraisirende Sprache, wie z. B. im unmittelbaren Anschlusse daran), sollte man sich zum Erweis dieser These nicht berufen. Denn sie erklären sich einfach aus der semitischen Sprachfarbe der LXX, deren Studium auf den fliessend griechisch schreibenden Autor ad Theophilum abfärbende Wirkung geübt, ja ihn geradezu zur Nachahmung gereizt hat. Speziell in der Vorgeschichte macht sich der Einfluss von LXX schon stark genug geltend (WRL 25, 102). Eher war es zu verstehen, wenn man nach sachlichen Gesichtspunkten sog. ebionitische Stücke (11 5—8 12 16—21 14 7—14 16 1—8 19—31 18 1—7) ausgeschieden und ihnen sog. paulinische Stücke (4 16—30 10 29—37 17 7—19 18 9—14) gegenübergestellt hat. Aber so auffällig auch der Contrast ist, so vertritt doch das 3. Evglm schon überhaupt, als Ganzes genommen, jenen entleerten, ausgekernten Paulinismus der nachapostolischen, auf dem Uebergange zur katholischen Kirchlichkeit stehenden Zeit (charakteristisch ist 18 14 = Act 13 39), und Fälle, wo spezielle Berührungen vorliegen (vgl. Lc 8 12 mit I Kor 1 21, Lc 10 7 8 mit I Kor 9 5—14 10 27, Lc 20 38 mit Rm 14 8, Lc 21 13 mit Phl 1 19, Lc 21 24 mit Rm 11 25, Lc 22 19 20 mit I Kor 11 23—25, Lc 24 34 mit I Kor 15 5) beweisen geradezu nur dieselbe oberflächliche Bekanntschaft mit der paul. Briefliteratur, welche auch Act kennzeichnet. Gibt es aber auch keine paul. Sonderquellen, so vielleicht um so eher judenchristliche (STR, KM, K. R. KÖSTLIN, VKM), welche zugleich für die asketische Tendenz und die eigenthümliche,

Digitized by Google

mit Jak verwandte Socialethik beider Werke des Autor ad Theophilum (schroffe Stellung zum irdischen Besitz) aufkommen müssen. So hat in der oben (S. 17) besprochenen Sonderquelle FN's Jesu Armenevglm eine Vereinseitigung erfahren (142f 144f), welche auf die Ueberlieferung der armen Christengemeinden Palästinas, speziell Jerusalems zurückweisen soll (81f 89f 110 121 142 154f 233 243f). Aber gerade hier wollen Andere wieder des Lc eigensten Geist recognosciren (H. Htzm, NtTh I, 448—452), und die Scheidung zwischen dem aus der Spruchsammlung übernommenen Material und dem in einer gewissen Verbindung damit stehenden Sondergut des Lc ist mit so grossen Schwierigkeiten verknüpft, dass auch bezüglich dieser Dinge der Exegese noch Zurückhaltung obliegen wird.

II.

Die Ueberlieferung vom Leben Jesu.

1. Mündliche Ueberlieferung.

Nachdem der literarische Thatbestand festgestellt ist, drängen sich gewisse Rückschlüsse auf bezüglich der Voraussetzungen, zu welchen er nöthigt. So zunächst mit Bezug auf die sog. Traditionshypothese. Dieser liegt jedenfalls die allgemeine Wahrheit zu Grunde, dass, wie überall in vergleichbaren Fällen, so auch hier, die mündliche Ueberlieferung der schriftlichen vorangegangen sein muss. Deutlich spricht dafür die ganze Anlage unserer Evglien, sofern das Bild, wie es im Spiegel der synopt. Evglienüberlieferung erscheint, sich zusammensetzt aus über hundert kleinen Bildchen. Diese Ueberlieferung stellt nämlich zum grösseren Teil weniger den fortlaufenden Faden eines geschichtlichen Verlaufes dar, als vielmehr eine Ansammlung von Einzelerinnerungen, von innerhalb der ältesten Gemeinden oft wiederholten Reden Jesu und charakteristischen Zügen aus seinem Leben. Daher das Anekdotenhafte, Abgerissene und Bruchstückartige in unseren 3 Werken; daher aber auch das Schwankende und Unsichere sowohl in der Umrissenheit und Verknüpfung mancher Erzählungen unter sich als auch in der Anreihung und Umrahmung zahlreicher Worte Jesu. So wird z. B. die oben (S. 2f.) als Paradigma gewählte Perikope vom Gichtbrüchigen von Mc und Lc in gleicher Akoluthie erzählt, aber Lc 5 17 auf „einen der Tage" verlegt, da Jesus inmitten der zusammengeströmten Pharisäer lehrte, Mc 2 1 bestimmt auf den Tag seiner ersten Rückkehr nach Kapernaum, Mt 9 1 aber, wo die ganze Geschichte in das Wundercapitel übertragen ist, auf den Moment, da er vom Ostufer des Sees wieder nach Kapernaum übergesetzt ist. Wir haben gleichsam kleine Bilder in Holzrahmen vor uns, welche in verschiedenen Zusammenstellungen erscheinen. Dieser jedem aufmerksamen Bibelleser auf den ersten Blick sich aufdrängende Charakter der synopt. Ueberlieferung hängt zweifellos damit zusammen, dass dieselbe lange Zeit bloss mündlich fortgepflanzt, dass sie zunächst unmittelbares Product der Erinnerung der Gemeinde war; nämlich in erster Linie der Gemeinde von Jerusalem, wo die Hauptzeugen des Lebens Jesu sich zusammenfanden und ihre Gedanken hierüber austauschten; dann aber auch der Christenheit in und ausserhalb Palästinas, wohin die Aussprüche und Thaten Jesu in der skizzenhaften Umrahmung, die sie ge-

Digitized by Google

funden hatten, getragen und wo sie sorgsam gepflegt wurden. Daher in alten wie in jungen Schriften des NT (vgl. I Kor 11 2 23 15 1 3, Joh 14 26) alles geistige Schaffen und Bilden, welches innerhalb der Gemeinden statt hatte, auf ein stetiges Erinnern, auf ein bewusstes Festhalten des unvergesslichen Eindruckes, auf ein ununterbrochenes Auffrischen des Andenkens an Jesus, auf ein Weitergeben des Empfangenen zurückgeführt ist. Die Ueberlieferung wurde zuerst ein unerlässliches Fortpflanzungsmittel für den religiösen Glauben, eben darum bald auch ein sorgfältig von ihm gewahrtes Heiligthum. War sie aber einmal solcher Gestalt zum geistigen Labsal, zur verbindenden Macht und zur ersten Lebensbedingung der Gemeinden geworden, so wird es ihr auch nicht an bestimmten Stellen berufsmässiger Pflege gefehlt haben. Darum glaubte man, aus Act 21 8, Eph 4 11, II Tim 4 5, wo „Evangelisten" erwähnt werden, auf eine schulmässige und amtliche Behandlung der Sache schliessen zu dürfen, wofür Euseb. KG III 37 2 aufkommen sollte. Sind aber auch jene Evglsten wahrscheinlich einfach christl. Sendboten und Wanderprediger gewesen, so spielt doch jedenfalls die mündliche Ueberlieferung gleich von vornherein in jeder Versammlung einer Christengemeinde eine bedeutsame Rolle, und zwar wird sie ihre eigentliche Pflege wohl in jener διδασκαλία gefunden haben, deren Pls neben Weissagung und Offenbarung, Zungenrede und Auslegung als eines eigenthümlichen Elementes, einer der regelmässigen Formen der gemeinsamen Erbauung, Erwähnung thut I Kor 14 6 26, Rm 12 7. Daher die Elemente der evang. Geschichte je länger je mehr aus einfachen Vorgängen zu sinnigen, weil lehrhafte Ausdeutung und Anwendung zulassenden, und sinnlichen, weil zur Veranschaulichung dienenden, Bildern umgestaltet werden; s. unten 5.

2. Die Herrnsprüche.

Die Hauptfrage dreht sich um den Uebergang der mündlichen Ueberlieferung in die schriftlich fixirte Form. Hier aber sind unsere, von der Gegenwart und ihren Verhältnissen abgeleiteten, Vorstellungen ganz geeignet, auf eine falsche Bahn zu lenken. In unseren Tagen ist gewissermaassen das Schreiben das Erste. Wer etwas Neues in das allgemeine Bewusstsein einführen will, der greift zur Feder. Bezeichnend ist daher auch die mancherorts aufgeworfene Frage, wesshalb Christus nicht selbst geschrieben habe, wie andere Religionsstifter. Während er für Bestand der at. Schrift eifert, ist er sorglos um das Geschick seiner eigenen Reichspredigt. Das Wort sollte Alles thun, als ein Wort, das nach einem treffenden Ausdruck des 4. Evglms geredet war, „in die Welt" Joh 8 26. Aber auch die ersten Apostel heissen Act 4 13 ἄνθρωποι ἀγράμματοι καὶ ἰδιῶται. Wie sie an eine irdische Zukunft ihrer Sache nicht glaubten, so richteten sie sich auch nicht darauf ein. Ueberdies steht nur von dem ehemaligen Zöllner Mt zu vermuthen, dass er mit dem Griffel umzugehen wusste, und gerade ihm wird ja auch erstmalig eine solche Thätigkeit zugeschrieben. Im Uebrigen aber hing die Fortpflanzung des ursprünglichen Eindrucks ganz an der, über das Gewöhnliche und Herkömmliche hinausliegenden, Einzigkeit, welche dem gesprochenen Wort so gut zukam, wie dem darin fortlebenden und fortwirkenden Sprecher selbst; sie hing an der ewigen Jugend dieses Wortes, wie es, eigenthümlichste Originalität selbst bei nur mündlicher Ueberlieferung bewahrend und dem Schicksal der Auflösung im allgemeinen Wirbel der Zeit-

Digitized by Google

strömung widerstehend, über ein Jahrhundert lang durch die menschliche Gedankenwelt hinlief.

In Wirklichkeit bestand nun aber dieser einheitliche λόγος aus einer Reihe von λόγοι, welche den eigentlichen Schatz der ersten Gemeinde, den tiefliegendsten Grund ihres religiösen Bewusstseins bildeten. Daher in den Plsbriefen I Th 4 15, I Kor 7 10 (vgl. 12 25) 9 14 11 23—25 die bedeutsame und feierliche Mahnung: „das sage ich euch als ein Wort des Herrn", d. h. im Anschlusse an einen überlieferten Ausspruch Jesu, nicht als meine eigene individuelle Meinung. Wir sehen auf diesem Punkte deutlich in die sich bildende Ueberlieferung hinein. Die Gemeinde hatte an den sorgfältig behüteten „Aussprüchen" und „Befehlen des Herrn" (ἐπιταγὴ κυρίου I Kor 7 25) geradezu eine Art von Grundgesetz, eine maassgebende Autorität und letzte Instanz. Darum sind es zunächst denkwürdige Reden Jesu, die sich fortpflanzten, Sentenzen von so concentrirter Kürze und Präcision, von so schlagendem Ausdruck, von so populärer Klarheit, wie die Bergpredigt sie perlenartig an einander gereiht hat. „Selig sind die reines Herzens sind — Ihr seid das Salz der Welt — Eure Rede sei ja, ja": wer das einmal gehört hat, der behält es für immer. Es gehören ferner hierher jene durchsichtigen, krystallhellen Gleichnisse, wie unsere Evglien sie in reichster Auswahl bieten — unerschöpfliche Fundgruben des reinsten Gottes- und Weltbewusstseins, von unnachahmlicher Einfachheit und kunstloser Hoheit der Conception. Gnome und Parabel bildeten das frühestens festgelegte Ueberlieferungsgut, welchem sich dann ausführlichere Mittheilungen, Belehrungen und Gesprächsworte anschlossen. Endlich sind auch nicht zu übersehen, trotzdem dass schon hier die Ueberlieferung viel unsicherer zu werden beginnt, jene grossartigen, die Phantasie der ersten Gemeinde beflügelnden und ihr Ahnungsvermögen beschäftigenden, Weissagungen, jene aus dem Vorgefühle hereinbrechender Weltkatastrophen und eigenen, Tod und Grab überdauernden, Einwirkens auf sie hervorgegangenen Reden von den Zeichen der Zeit, wie sie in Jesu Abschiedsworten an seine Gemeinde zusammengefasst wurden. In stetiger Wiederholung und Auffrischung solcher Erinnerungen fühlte man sich fortdauernd noch vom Hauche des Geistes berührt, welcher sie erstmalig eingegeben hatte, und auch unsern Snptkern merkt man an, wie viel freier sie in der Wiedergabe der in ihren Quellen enthaltenen Erzählungsstücke verfahren, als in der Reproduction der dort gebotenen autoritativen Herrnworte (Wrl. 10 f 146).

Die meisten dieser Worte haben sich in ganz abgerissener Gestalt erhalten, indem die Veranlassungen und Gelegenheiten, welchen sie ihr Dasein erstmalig verdankten, verloren gingen. Sie haben darum, wie z. B. Mt 15 14 = Lc 6 39, als erratische Blöcke ganz verschiedene Ruhepunkte gefunden. Daher konnten z. B. dem Gleichniss vom verlorenen Schaf Mt 18 14 und Lc 15 7 ganz verschieden abschliessende Anwendungen gegeben, konnte die Apostrophe an Jerusalem Mt 23 37—39 und Lc 13 34 35 an ganz auseinanderliegenden Stationen des Lebens Jesu angebracht werden. In anderen Fällen ist es die Gleichartigkeit des Inhaltes, was die Verbindung bedingt, z. B. bei den beiden Sabbatsprüchen Mc 2 23—3 6 = Mt 12 1—14 = Lc 6 1—11. Oft aber auch verknüpft nur der Gleichklang der Wörter oder eine ungefähre Verwandtschaft der Vorstellung im Gedächtniss den einen Spruch mit dem anderen und bestimmt so die Aufeinanderfolge der Elemente. Nur ad vocem lux schliesst sich an die Mahnung Lc 11 33, von der eigenen Begabung den richtigen Gebrauch für Andere zu machen, 11 34—36 der Hinweis an, wie viel für das ganze Leben des Menschen davon abhängt, dass es in seinem, die Lebensführung beherrschenden, Mittelpunkte licht geworden ist. Ebenso ist es nur die Vorstellung vom Beleuchten und Beleuchtetwerden, was den Spruch 8 16, dass das Licht im Raume zu allgemeiner Nutzbarkeit aufgestellt werden soll,

Digitized by Google

mit dem Satze 8 17 verbindet, dass Alles, was verborgen war, ans Licht kommen muss. Nach solchen Gesichtspunkten und äusserlichen Motiven pflegt die mündliche Ueberlieferung zu gruppiren, und so hat auch die Hand des Lc 11 1—13 12 1—12 13 24—27 vereinigt, was in den Parallelen des Mt getrennt und isolirt auftritt.

3. Aeltestes Messiasbild.

Es dauerte nicht lange, so trat diesem Interesse am Wort immer entschiedener auch ein Interesse an Thatsachen und Ereignissen zur Seite. Dies führt auf die andere Hauptmasse der ursprünglichen Ueberlieferung. Alle jene Worte, welche von Jesus überliefert wurden, gruppirten sich im Gedankenkreise der ersten Gemeinde um Ein Hauptwort, welches bei Weitem das wichtigste war und den Anstoss zu aller weiteren Entwickelung gab. Das Wort — es war Jesu letztes und entscheidendes Wort — lautete ἐγώ εἰμι Mc 14 62. Jesus ist der Verheissene und Erwartete, der Christus — das war das übliche Bekenntniss, das ausschliessliche Dogma der ersten Christenheit, das sich aber mit innerer Nothwendigkeit zu einem reicheren Ausdruck entfaltete, indem sich daraus unter den beherrschenden Einflüssen weiterer Erfahrungen die Sätze entwickelten: gestorben für uns, auferweckt durch den Vater, wiederkommend in Herrlichkeit.

Diese Urtheile sind zwar bei aller Beeinflussung durch nachgehende Erfahrungen wesentlich auch dogmatisch bedingt. Gekleidet aber sind sie in die Form historischer Aussagen und Erinnerungen; insofern war in und mit ihnen eine nähere Berührung hergestellt zwischen Wort und Geschichte Jesu. Und zwar gehörten 2 der aufgezählten Punkte der Vergangenheit, einer der Zukunft an: Tod und Auferstehung bildeten die Erinnerung, die Wiederkunft und Reichserrichtung die Hoffnung der ersten Gemeinde. In sprechender Weise spiegelt sich dieses Verhältniss ab in dem ältesten Bilde, welches die paul. Christenheit von dem Geschichtlichen an der Person Jesu überliefert erhielt. Dieses Bild ist das denkbar einfachste: es hat eine Nachtseite, das Dunkel des Todes, und eine entsprechende Lichtseite, den Ostermorgen. Man kann die Briefe des Pls von Anfang zu Ende durchlesen, ohne, abgesehen von zahlreichen Reminiscenzen an Herrnworte, viel Anderes aus der Lebensgeschichte Jesu erwähnt zu finden, als eben immer wieder diese beiden Wendepunkte, aus welchen ihm die ganze Bedeutung des Messiaslebens resultirt: auf der einen Seite ragt das Kreuz als erhabenes Sinnbild einer grossen göttlichen Versöhnungsthat aus dem, über die Niederungen sich ausbreitenden, Dämmer der Vergangenheit hervor, auf der anderen ergiesst die Auferstehung ihr verklärendes Licht darüber. Vergeblich aber wird man noch eine Antwort suchen auf Fragen, als da sind: wann, wo, wie, von wem ist er geboren, wie lange hat er gelebt, wo hat er gepredigt u. dergl. Einzelne Ereignisse waren dem Apostel, wie auch seiner Gemeinde ohne Zweifel in Menge bekannt; aber mit Ausnahme des gelegentlich I Kor 11 23—25 hervorgehobenen Abendmahlsberichts, wobei es ihm überdies in erster Linie wieder auf die Worte Jesu ankam, ist keines so sehr in den Vordergrund seines Bewusstseins getreten, dass es neben jenen grossen Wendepunkten, auf die sich der Glaube gewiesen sah, von seinen, in den Briefen niedergelegten, Ideengängen auch nur gestreift würde. „Haben wir Christus auch nach dem Fleische gekannt, so kennen wir ihn doch jetzt nicht mehr so“ II Kor 5 16.

Digitized by Google

4. Bildung eines geschichtlichen Zusammenhanges.

Der Uebergang der dogmatischen Auffassung zur geschichtlichen bereitete sich also in der Weise vor, dass zunächst zwei, einander entsprechende und auf Einer Linie geschichtlicher Fortbewegung liegende, Punkte, welche für die Messianität Jesu von entscheidender Bedeutung waren, festgestellt wurden. Das Glaubensinteresse war dabei jedenfalls das maassgebende, aber in diesem war von Anfang an ein geschichtliches Interesse beschlossen und wuchs ihm bald nach, freilich ohne es je zu überholen. Demgemäss war auch das dogmatische Element in der apost. Predigt weitaus das überwiegende, aber es führte von selbst auf gewisse geschichtliche Betrachtungen zurück, die sich vor Allem um das Factum der Katastrophe Jesu bewegten. Anstatt der gehobenen Lebenshoffnungen und der Errichtung des Gottesreiches, die man vom Messias erwartete, hatte derselbe das Ende eines Verbrechers gefunden. Aber über dieses „Aergerniss des Kreuzes" Gal 5 11, I Kor 1 23 hatte sich seine Gemeinde durch den Glauben, dass der Gekreuzigte zu neuem Leben durch und bei Gott hindurchgedrungen sei, also durch den Glauben an den Auferstandenen erhoben. Ein Bericht über Tod und Auferstehung macht nach I Kor 15 1—11 sowohl den ältesten Ueberlieferungsbestand, als auch die Grundlage aller urchristl. Verkündigung aus. Damit war ein Treffpunkt von gläubigen und geschichtlichen Motiven gegeben, d. h. es war zunächst die Leidensgeschichte, von welcher jenes allmählich erwachende, aber immer im Dienste der Andacht und der Lehre verharrende, geschichtliche Interesse seinen Ausgangspunkt nahm. Kein Theil des Lebens Jesu ist so ausführlich und gleichmässig berichtet wie die Leidensgeschichte. Während es auf allen anderen Stationen dieser Lebensbahn noch chaotisch fluthet und die einzelnen Auftritte, die man sich zu erzählen weiss, nur in einem durchaus losen Verhältnisse zu einander stehen, können wir hier schon fast Tag auf Tag verfolgen, sehen wir deutlich die todbringende Welle sich bilden, heranwälzen und überschlagen. Der Abschnitt Mc 11 1—12 44 (Messiasjubel beim Einzug, Tempelreinigung, Legitimationsforderung, Fragen und Attentate, Gegenfragen und Gleichnisse, endlich Bruch und Rückzug) stellt ein zusammenhängendes Ganze dar, darin ein Trieb zur Sagenbildung oder zu tendenziöser Darstellung nur in dem Einen Fall des verdorrten Feigenbaumes nachgewiesen werden kann. Anderen Theils zeigt gerade dieser Fall mit seiner Unterscheidung der Tage 11 12—14 20 21 und nicht minder auch die Rückbeziehung der Frage 11 28 auf das Ereigniss des Vortags 11 15—18, wie deutlich die Erinnerung hier noch abzugrenzen versteht. Eine fortlaufende Erzählung von dieser letzten Zeit setzt auch Pls voraus, wenn er seinen Bericht über die Abendmahlsstiftung einleitet mit den Worten: „Unser Herr Jesus in der Nacht, da er verrathen ward" (I Kor 11 23). Im Zusammenhang seiner den Korinthern gegebenen Belehrungen führte nichts auf diese Bemerkung, wohl aber ersehen wir auch noch aus unseren Evglien, dass die Erzählung von der Bezeichnung des Verräthers dem Bericht vom Abendmahl entweder unmittelbar vorausging (Mc 14 18—21 = Mt 26 21—25) oder nachfolgte (Lc 22 21—23). Man darf sich übrigens nur der zahlreichen Hinweise auf die Erfüllung der Weissagungen erinnern, welche die Leidensgeschichte durchziehen, um auch auf diesem geschichtlichsten Punkte das Walten des Lehrzwecks wahrzunehmen.

Digitized by Google

Allenthalben hatte schon die älteste Berichterstattung es darauf abgesehen, die Identität des erschienenen mit dem geweissagten Messias hervorzuheben. War in diesem Interesse aber einmal der anfechtbarste Punkt, das Ende der Lebensbahn Jesu, mit deutlichen und stereotypen Strichen gezeichnet, so war auch der Ansatz und Anfang gemacht zu einer Rückführung derselben Linie bis zu ihrem ersten Ausgangspunkte. Man wollte und musste eben weiterhin auch wissen, wie es zu solchem Ausgang des messianischen Lebens gekommen sei, nämlich durch den Unglauben des Volks und die Bosheit seiner Führer. So geschah es, dass die grosse Menge von circulirenden Erinnerungen, Ueberlieferungen und Einzelbildern sich gruppenweise sammelte und ihre ursprüngliche Beweglichkeit im Rahmen einer fortschreitenden Darstellung verlor, deren allgemeinste Stationen durch individuelle Erinnerung (s. Einl. I 4) erhalten geblieben waren. Auch bezüglich der Zeitstellung der wichtigsten Reden musste man wenigstens im Allgemeinen orientirt sein, so dass man Bergpredigt, Parabeln, Aussendungsrede der früheren, eingehende Jüngerbelehrungen und schärfere Streitreden, Weissagungen des Untergangs und des Triumphes der späteren Zeit von Jesu Wirksamkeit zuwies.

Auf dem angezeigten Wege bildete sich allmählich ein geschlossener, in der Hauptsache auch wohl abgerundeter, Zusammenhang von Lebens- und Sterbensgeschichten Jesu; es bildete sich eine evang. Geschichte, ruhend auf einer bestimmten Anschauung sowohl von der charakteristischen Erscheinung überhaupt, als auch insbesondere von dem Auftreten des Täufers, dem daran sich schliessenden galiläischen Aufenthalte Jesu, seinen Predigten, Heilungen, Conflikten und dem schliesslichen Zuge nach Jerusalem. Dass sich die Einzelheiten aber zu einem Ganzen zusammenfügten, ist nur zu begreifen, wenn man den mittlerweile eintretenden Uebergang der mündlichen Ueberlieferung in die schriftliche mit in Betracht zieht. Dies hing damit zusammen, dass die Verkündigung von Jesus, welche zuerst Sache der Urapostel und ihrer Schule gewesen war, mit der Zeit in die Hände neuer Männer, zunächst des Pls und seines Anhanges, fiel, welche nicht mehr aus eigener Erinnerung oder wenigstens aus erster Hand Mittheilungen machen konnten. Je länger, je mehr bedurften die Evglsten zur Sicherung ihrer Verkündigung schriftlicher Aufzeichnungen, und eben dahin wies das Bedürfniss der Gläubigen nach dauerndem Besitz des von jenen Empfangenen. Dazu kam überhaupt der Uebergang des Christenthums vom jüdischen auf heidnischen Boden in räumlicher und aus einer 1. in die 2. und 3. Generation in zeitlicher Beziehung. Es genügte hier nicht mehr, daran zu erinnern, dass Gott den Herrn gesalbt habe mit heiligem Geist und mit Kraft, und dass er umhergezogen sei, wohlthuend und heilend die vom Teufel Bewältigten, weil Gott mit ihm war Act 10 38. Je weniger die Zuhörer von sich selbst aus noch in der Lage waren, einen solchen allgemeinen Rahmen mit lebendigem Inhalte auszufüllen, desto nöthiger fielen jetzt beweisende Beispiele, concrete Veranschaulichung, detaillirte Erzählung. Dem immer dringlicher werdenden Bedürfnisse nach schriftlicher Feststellung einer brauchbaren Lehrtradition wurde bald genug in mannigfacher Weise entsprochen, so dass etwelche Quellenliteratur schon vor unseren erhaltenen Evglien existirt haben muss (Lc 1 1 πολλοί).

5. Idealisirende Motive.

Was solcher Gestalt mit der Zeit zur schriftlichen Fixirung gelangte, das umfasste keineswegs bloss die geschichtliche Erinnerung an Jesus von Nazaret, sondern zugleich auch den gesammten Ertrag des fortgesetzten, vom religiösen

Digitized by Google

Interesse bedingten, Nachdenkens der Gemeinde über das, was Jesus als Christus sein musste, was der Glaube an ihm hatte. Ueberlieferungen, welche eine Persönlichkeit feiern, bestimmen sich unvermeidlich immer nach dem Werthe, welchen die betreffende Persönlichkeit für die praktischen Interessen derjenigen Kreise besitzt, in deren Mitte jene Ueberlieferungen bestehen. Demnach sind unsere Evglien nicht bloss Urkunden für das, was Jesus an sich war, sondern auch für das, was er als Christus für die Gemeinde war und wurde. Ihr Inhalt bildete ebenso sehr die Rechtsquelle wie die Dogmatik der ältesten Christenheit. Als Lehrbücher sollen sie zeigen, was im Lichte der Offenbarung von Gott und Welt, von der Aufgabe des Menschen und dem Ziel alles Geschehens zu halten sei. Die durch solche dogmatische Gesichtspunkte bedingte Umgestaltung der Stoffe ging naturgemäss am leichtesten von statten und wirkte am tiefgreifendsten, so lange die Ueberlieferung eine bloss mündliche war und ausschliesslich im Dienste der „Lehre" gehandhabt wurde. Aber noch im Stadium ihrer schriftlichen Feststellung selbst erfuhr die Tradition eine, in der schon angebahnten Richtung weiter laufende, folgerichtig fortgesetzte Hebung, Steigerung und Verklärung ihrer einzelnen Elemente, so dass von dem, was nunmehr den Inhalt dieser Evglien bildet, keineswegs Alles mit Einem grossen Zuge als geschichtlicher Fang ans Land gezogen werden kann. Bereits oben ist auf das, von Anfang bestehende, dogmatische Interesse am Messiasbild hingewiesen und gezeigt worden, wie es lange vor dem historischen in Wirksamkeit getreten ist, und zwar zunächst concentrirt auf den Tod Jesu. Lebensfrage für das Christenthum war es, nachzuweisen, dass dieser Tod am Kreuze nicht, wie die Juden behaupteten, das gottverlassene Sterben eines, von der Obrigkeit zum Verbrecher gestempelten, falschen Messias, sondern im Gegentheil der von Gott selbst vorhergesehene, ja angeordnete Opfertod des wahren und in keiner anderen Gestalt auch schon im AT voraussignalisirten Gottessohnes sei. Zu diesem Behufe trug man die Züge des leidenden Gerechten in den Psalmen (s. zu Mt 27 34 35 39 43 46), des büssenden Knechtes Gottes bei Jes (s. zu Mt 8 17, Lc 22 37) in das Bild des Königs-Messias ein; man erweiterte das Messiasbild zum Bilde des idealen Frommen, dessen Leben die vollkommene Verwirklichung der Religion in einer sündhaften Welt darstellt. So erst deckte es sich mit dem Leben, aber auch mit dem Sterben Jesu. Die apostol. Schriften mit ihren häufigen Citaten und Belegen aus dem AT legen sämmtlich Zeugniss dafür ab, wie in diesem Sinne und in dieser Richtung das AT nunmehr mit neuen Augen gelesen, wie ein Schlüssel zu seinem christl. Verständnisse ganz neu gefertigt und wie an der Vervollkommnung dieses Instrumentes unermüdlich gearbeitet wurde, bis das „Aergerniss des Kreuzes" überwunden war. Was bisher zufälliges Erlebniss, menschliche Erfahrung schien, das war jetzt als göttliche Nothwendigkeit erkannt. Es konnte nicht ausbleiben, dass die Wirkungen dieser neuen Beleuchtung, unter welcher zunächst nur das Kreuz erschien, allmählich sich über das ganze öffentliche Leben des Messias erstreckten. War einmal der Tod Jesu als Opfertod begriffen und „nach der Schrift" zurechtgelegt (I Kor 15 3), so war damit der Ansatz dazu gegeben, auch das ganze vorangegangene Leben Jesu nach Anleitung des AT unter ähnliche ideale Gesichtspunkte zu bringen und behufs der „Lehre" zum Gegenstand dogmatisch-religiöser Reflexion zu machen, bis die Reihe schliesslich selbst an seine Geburt

Digitized by Google

und Erzeugung kam, so dass der immer dünner werdende Faden zuletzt im Medium der Poesie verduftet.

Unsere synopt. Evglien sind somit Niederschlag nicht bloss der ältesten historischen Erinnerung, sondern ebenso sehr auch der ältesten dogmatischen Arbeit an der Ausgestaltung des Christusbildes. Das Problem der geschichtlichen Forschung liegt durchaus in diesem fast unauflösbaren Ineinander von überlieferungsmässiger Treue und religiös reflectirender, oft auch poetisch beflügelter Gedankenarbeit. Schon als die gemeinsame Grundlage entstand, war zu dem unwillkürlich sich geltend machenden Einflusse des at. Messiasideals, insonderheit solcher Stellen, welche bereits im Munde Jesu selbst eine bedeutsame Rolle gespielt hatten und nun auf die Berichte von Jesu Wunderthätigkeit mehr oder weniger einwirkten (s. zu der Perikope Mc 1 39 = Mt 4 23—25 = Lc 4 44), directe Nachahmung der at. Geschichtsbücher getreten, welche dann auch den Verfassern unserer Evglien in gleicher Weise als Muster und Vorbild ihrer Schriftstellerei vorschweben. Diese Evglien bewegen sich in den Formen der griech. Bibel, ähnlich wie mittelalterliche Geschichtsquellen sich in den Formen lat. Schriftsteller, des Sallust, Sueton, Justin u. A. bewegen. Wie kein Volk die Pflege der Geschichte seiner Ahnen verabsäumt, so lebten und webten insonderheit die Juden jener Spätlingszeit ganz in den Geschichten und Bildern einer gewaltigen Vergangenheit. Alles, was sie sich vorstellten, malten sie mit den aus den heiligen Büchern bekannten Farben aus. Es darf hier geradezu von einer Art von psychologischer Nöthigung geredet werden, die sich unwiderstehlich geltend machte, zumal seitdem das Hemmniss der allernächsten und unmittelbarsten Erinnerung durch das allmähliche Hinsterben der Zwölfapostel beseitigt zu werden anfing; aber auch ohne Zweifel schon vielfach vorher. Ueberwältigend für Darstellungen, die nicht auf den Weltverstand berechnet, sondern das religiöse Gemüth zu befriedigen bestimmt waren, machte sich das Postulat geltend, dass im Messias erfüllt, ja überboten sein müsse, was das AT von seinen ersten Gottesmännern, vorab von Moses und Elias, zu erzählen weiss. Denn als Gesetz aller jüd. und christl. Weltanschauung stand von vornherein fest, dass die Anfangszeit des Heils der gottgeordnete Typus für die Endzeit sei I Kor 10 11, Rm 15 4. Daher schon die Wiederholungen aus der Jugendgeschichte des Moses in der Jugendgeschichte Jesu (s. zu Mt 2 12). Bei dieser, dem Interesse an der Weissagung entstammten, Bereicherung des Lebens Jesu mit neuen Thatsachen darf man übrigens nicht etwa an irgend welche Geschichtsmacherei denken. Prophetische und inspirirte Persönlichkeiten, an welchen es in den urchristl. Gemeinden nirgends fehlte, schauen nicht bloss in die Zukunft, sondern beleben und bereichern auch die Vergangenheit mit neuen, die Verheissungen alter Propheten mit Erfüllung krönenden Bildern. In dieser enthusiastischen Verkleidung bemächtigte sich das dogmatisch-religiöse Interesse der überlieferten Stoffe. Wahlverwandte Stücke der at. Geschichte wurden so im höheren Stil der christl. Erfüllung, also in entsprechender Steigerung, erneuert und Reden und Wirken Jesu in den Anschauungsformen des AT ausgemünzt. Es wiederholten sich nicht bloss des Moses wunderbare Errettung als Kind, sondern auch sein Mannazeichen; es wiederholten sich die Todtenerweckungen, aber auch die Speisewunder des Elias und Elisa. Im Einzelnen sind diese Uebergänge von geschichtlicher Erinnerung und at. Sagenform oft kaum mehr mit Sicherheit zu verfolgen; nur Anfangs- und Zielpunkte der ganzen Bewegung lassen sich noch feststellen, d. h. der Anhalt, welchen eine sagenhafte Darstellung in den Vorkommnissen des wirklichen Lebens Jesu hat, und die bestimmte Richtung, in welcher in Folge at. Anleitung die Ausmalung und Steigerung ins Wunderhafte vor sich gehen musste. Beide Elemente sind immer vor-

Digitized by Google

handen; aber das Mischungsverhältniss ist ein verschiedenes. Während z. B. in der Berufungsgeschichte der beiden ersten Jüngerpaare Mc 1 16—20 = Mt 4 18—22 nur in der Form der Erzählung eine leichte Anlehnung, ein Anflug von Erinnerung an die Berufung des Elisa durch Elias (I Reg 19 19—21) stattfindet und höchstens von einem leise beginnenden Einfluss der at. Norm gesprochen werden kann, erreicht derselbe in anderen Fällen den Maximalgrad und bestimmt geradezu den Kern der Geschichte selbst. Das ist z. B. gleich bei der Erneuerung jener Berufungsgeschichte in der Form Lc 5 1—11 der Fall. Um von den schon erwähnten Speisungen und Todtenerweckungen abzusehen, sei weiter erinnert an die beiden Seewunder, die theils in den Erzählungen von Moses (Ex 14 16 21) und Elias (II Reg 2 8 14), theils in der Bildersprache der Psalmen (77 20 104 7 106 9 107 25 28—30, Job 9 8) und Propheten (Jes 43 16, Nah 1 4, Hab 3 8, Jon 1 3—16) wurzeln. Darstellungen von der letzteren Art gehören offenbar schon einer späteren, bewusst allegorisirenden Schicht an, während eine frühere Ablagerung den Heiland mehr in seiner persönlichen Thätigkeit zur Darstellung bringt.

Auf diese Weise fanden besonders in den grossen Naturwundern die bisher nur sagenhaft angehauchten Erinnerungen nunmehr ihre poetische Vollendung. Während Jesus Wille und Macht, derartige „Zeichen vom Himmel" zu vollbringen, affectvoll ablehnt (s. zu der Perikope Mc 1 35—38), sich auch selbst die Rolle des Wunderarztes und Exorcisten fast nur aufdrängen lässt, ist in der evang. Berichterstattung eine solche Beleuchtung für den, welcher als Messias erscheinen soll, schon einfach selbstverständlich. Die Mc 7 32—37 8 22—26 erzählten, von den Seitenreferenten übergangenen, Wunder „sind diejenigen, mit denen theologische Reflexion am wenigsten anfangen kann. Sie zeigen am grellsten, wie Jesus selbst tastet, ja versucht" (Wrl 158). Das reine Gegenstück bilden dazu die ganz von theologischer Reflexion aufgebauten Wunder des 4. Evglms. Was in der Mitte liegt, lässt eine beständige Steigerung erkennen. Aus „vielen" Geheilten Mc 1 34 3 10 werden „alle" sowohl Mt 4 24 8 16 12 15 als Lc 4 40 6 19. Wo Jesus Mc 2 2 6 34 10 1 11 17 18 nur lehrt, da tritt die Heilthätigkeit entweder als Ersatz Mt 14 14 19 2 21 14 oder als Beigabe Lc 5 17 9 11 ein. Wunder in Masse werden Lc 7 21 gefordert, um das Wort 7 22 zu erklären, welchem überdies schon 7 11—17 präludirte. Wo immer thunlich, wachsen die Wunder bei Mt quantitativ, bei Lc qualitativ, und Mt 17 24—27 bringt das belehrende Beispiel eines halbausgewachsenen, Lc 22 51 das eines frisch aus dem Boden (Mc 14 47) gewachsenen Wunders. Drei wirksame Motive lassen sich dabei unterscheiden. Zunächst ist es der richtige Kern der sog. Mythentheorie, dass bei der endgültigen Feststellung theils die Erzählung des Lebens Jesu eine durchaus messianische Färbung, theils aber auch das at. Messiasideal selbst eine neue Haltung gewinnen, also beide sich näher gebracht werden mussten. Einerseits war durch das jüd. Messiasideal die allgemeine Form gegeben, nach welcher das Bild Jesu als des Bringers des Heils zu gestalten war und die Farben, womit es ausgemalt war, gesteigert werden konnten. Andererseits erfuhr jenes Messiasideal durch die oben motivirte Aufnahme des ihm von Haus aus fremden Leidenszuges grosse Veränderungen, welche unvermeidlich geworden waren, wenn es sich mit den Umrissen des wirklichen Lebens Jesu decken oder dieselben wenigstens in sich aufnehmen sollte. Waren nun aber schon die at. Sagen, Sprüche und Lieder, auf die man zurückgriff, zum guten Theil Produkte des poetisch thätigen Volksgemüthes, so machten sich bei ihrer nt. Reproduction und Erneuerung immer wirkungsvoller geradezu auch ästhetisch zu begreifende Motive geltend, vermöge welcher das allmählich verblassende Bild der älteren Ueberlieferung aufgefrischt und durch jenen wundervollen Zauber der Poesie verklärt wurde, der die evang. Erzählung auf einzelnen Höhepunkten auszeichnet. Auf dieses ästhetische Moment, welches dieselbe neben dem dogma-

Digitized by Google

tischen erkennen lässt, hat die neuere Religionsphilosophie mit Recht aufmerksam gemacht. Der religiöse Geist, der die eigentlichen Gegenstände seiner Anschauung im Uebersinnlichen hat, kann nun einmal gar nicht anders thätig sein, arbeiten und sich Ausdruck verschaffen, ausser mit Mitteln der Phantasie; eine poesielose Religion wäre eine lebensunfähige Missgeburt. Wer diesen Factor nicht zu würdigen versteht, der müht sich vergeblich ab schon an der Erklärung der evang. Geburtsgeschichte, nicht minder aber auch an den soeben charakterisirten Naturwundern. Diese letzteren kommen aber keineswegs allein in Betracht. Um einen deutlich erkennbaren, historisch festzustellenden Stamm von echten Worten und wirklichen Geschicken Jesu rankt sich überall die messianische Sage, Wahrheit und Dichtung, Vergangenheit und Zukunft, Erde und Himmel sinnreich in einander verwebend. Daher die oben angedeuteten evang. Berichte mit derselben Nothwendigkeit ihre Maler finden mussten, wie ein echt lyrischer Text seinen Componisten findet. Aber nicht einem, wenn auch noch so treuen, Referat über Thatsächliches widerfährt solche ästhetische Verklärung, sondern instinktiv findet der künstlerische Geist heraus, was ihm von Haus aus verwandt ist. Dagegen gehört viel abendländische Schwerhörigkeit und moderne Reflexionssucht dazu, um derartigen poetischen Gebilden fortwährend mit der quälenden Frage nach ihrer prosaischen Wirklichkeit zuzusetzen. Glücklicher Weise tritt zu den beiden besprochenen noch ein drittes Motiv, zu verdanken der grösseren Vertrautheit unserer Zeit mit dem, die ganze Bibel durchwehenden, Geist des Morgenlandes. Demselben entspricht nichts so sehr als jener überall bemerkbare und oft in entscheidender Weise durchschlagende Trieb unserer Evglsten, die Geschichte zum Typus zu machen, die Erzählung zum Sinnbild und Träger höherer religiöser und sittlicher Wahrheit umzugestalten, die irdische Wirklichkeit als durchsichtiges Transparent einer himmlischen Welt zu behandeln und auf diesem Wege auf die Stufe idealer Wahrheit und poetischer Schönheit zu erheben. In diesem Sinne werden nicht selten wirkliche Erinnerungen zu idealen Typen und Bildern dessen erhoben, was in irgend einem Sinne überall da, wo in Jesu Nachfolge geglaubt und gehofft, gehandelt und gelitten wird, sich wiederholen muss. Zumal die Strahlen des glanzumflossenen Herrlichkeitsbildes, wie die paul. (vgl. II Kor 3 17—4 6) und die apokalyptische Theologie (vgl. Apk 1 13—17) es gezeichnet hat, werfen jetzt schon ihren Widerschein vorwärts in die Erdentage des Propheten und Messias von Nazaret hinein, wo die synopt. Verklärungsscene ihr bezeichnendstes und vollendetstes Product darstellt. In andächtiger Verehrung des paul.-johann. Christusbildes begegneten sich aber alle diejenigen Mächte, welche das nachapost. Zeitalter zur gemeinschaftlichen Arbeit an der Kirchenbildung berief.

III.

Entstehung der 3 ersten Evangelien.

1. Der Text.

Die Texte der synopt. Evglien haben eine sichere gegenseitige Abgrenzung erst in dem Maasse erfahren, als sie im Laufe des 2. Jahrh. zum sog. εὐαγγέλιον τετράμορφον zusammenwuchsen, d. h. kanonisirt wurden. Wie bis dorthin der Verwilderung des Textes im Einzelnen keine Schranke gesetzt worden war, so weisen auch nachher schon unsere ältesten Uncialhandschriften alle Arten

Digitized by Google

von Textverderbniss auf, so dass es in zahlreichen Fällen bei der Constatirung gleichwerthiger Lesarten sein Bewenden haben muss und nur ein relativ ältester Text zu gewinnen ist.

Am nächsten mögen dem Urtext noch Codd wie B, dann auch ℵ und L kommen, während A, C und die späteren Codd theils wirkliche Fehler des älteren Textes entfernen, theils in Gestalt von vermeintlichen Verbesserungen neue eintragen (vgl. B. Ws, Textkritik der 4 Evglien 1899). Jedenfalls ist an dem Text der Evglien von Anfang an mehr gearbeitet worden, als an den übrigen Theilen des NT. Alle wichtigen Varianten reichen schon vor die Zeit des Origenes zurück und beweisen die vielen Sorgen, die sich vor und bei der Kanonisirung eingestellt haben. Sie weisen auch nicht bloss harmonistische oder sonst glättende und ausheilende, sondern auch nicht ganz selten bereits katholisch-kirchliche Tendenzen auf. Aber nur in angezeigten, verhältnissmässig recht wenig zahlreichen, Fällen wird die Exegese dadurch empfindlicher berührt, als durch die unzähligen Abweichungen stilistischer Natur, welche diese Evglien schon von Haus aus darbieten, wo sie eine gemeinsame Vorlage bearbeiten. Zwar durchzieht den Text der Gegensatz nicht bloss zwischen der älteren, sog. alexandrinischen und der späteren syrisch-konstantinopolitanischen Ueberlieferung, also dem heutigen und dem frühern textus receptus, sondern nebenher gehen auch die Eigenthümlichkeiten eines sog. abendländischen Textes. Zumal in D, daneben Codd it., nicht selten aber auch bei morgenländischen Zeugen wie syr sin cur, hält die Fülle der abweichenden Lesarten im Lc nur noch mit dem Befund in Act einen Vergleich aus, aber schon nicht mehr mit Mc und noch weniger mit Mt (vgl. das Register bei NESTLE, Novi Testamenti graeci supplementum 1896, 7—66). Aber selbst, wenn BLASS mit der Behauptung einer Doppelrecension bezüglich Act durchdringen sollte, so doch schwerlich für Lc (vgl. ZN, Einl. II, 347 f), so manchmal auch hier, zumal in den letzten Capiteln, familienartige Differenzen sich aufdrängen. Wirklich charakteristische, den Sinn wesentlich modificirende Varianten des sog. abendländischen Textes, auffällige Auslassungen oder Zusätze sind im Folgenden notirt worden, wie auch die wichtigen Differenzen der älteren Majuskeln unter sich. Unter Umständen können übrigens kirchliche Schriftsteller, die wie Justin und Irenäus 200 Jahre vor unseren ältesten Handschriften gelebt haben, und aus ähnlichen Gründen auch Uebersetzungen, zumal die älteren syrischen und lateinischen, mehr oder minder, zuweilen sogar entscheidend ins Gewicht fallen.

2. Apokryphische und kanonische Werke.

Der oben (II 5) gekennzeichnete dichterische Trieb überwucherte rasch den geschichtlichen Sinn, so dass sich, während eine überwiegend ideale Darstellung im nachgeborenen 4. Evglm Platz griff, die mehr dem Volksgeschmack huldigenden, je länger, desto roher werdenden, zuletzt gänzlich ins Märchenhafte entartenden Legenden in den sog. apokryphischen Evglien anhäuften, welche sich besonders in Ausfüllung der von den Evglien offen gelassenen Lücken, also namentlich in Ausschmückung der Kindheits- und Jugendsage Jesu und Maria's gefallen.

Aber nicht bloss fromme Neugier und spielende Phantasie waren bei Entstehung solcher Apokryphen betheiligt. Die früheren und frühesten dieser Werke sind wirkliche Seitenstücke zu unseren Evglien und Producte dogmatischer Reflexion. So schnitten sich zunächst die Judenchristen ihr sog. Hebräerevglm in verschiedenen Formen zurecht. Wurde so unser kanonischer Mt durch Ausscheidung seiner universalistischen Züge vereinseitigt, so verfuhr in direct entgegen-

Digitized by Google

gesetzter Weise der paul. Gnostiker Marcion mit unserem kanonischen Lc, indem er ihn vieler ausgleichender Bestandtheile beraubte und dadurch paulinischer machte, als er an sich ist und die werdende kath. Kirche ertragen konnte. Auf diesem Gebiet ist somit die Beantwortung der Frage zu suchen, weshalb aus einer allmählich so reich werdenden historischen Literatur nur unsere 4 Evglien in die kanonische Sammlung aufgenommen wurden, wiewohl sie nicht die einzigen, ja nicht einmal die ältesten geschichtlichen Schriften sind, welche die Christenheit kannte. Denn sowohl bei Justinus wie bei einigen späteren Schriftstellern (s. oben I 6) begegnen Spuren vorkanonischer Fassung von Herrnsprüchen. Auch Bücher, die an Alter unseren Evglien wenigstens nicht viel nachstanden, wurden später ausgeschlossen, weil die Tendenz, nach welcher sie bei der Gestaltung ihrer geschichtlichen Mittheilungen verfuhren, über den Spielraum freier Bewegung, welchen das christl. Princip und das sich gestaltende kirchliche Interesse boten, hinausgehend erschien. In dem Christusbilde, welches die apokryphischen Evglien ausbildeten, konnte die werdende Weltkirche sich selbst entweder nicht mehr ganz oder überhaupt gar nicht mehr erkennen; darum verwarf sie solche Schriften.

Aus einer grossen Anzahl evglienartiger Schriften blieben zuletzt nur diejenigen Schriftwerke auf dem Plane, welche den Ansprüchen der sich fester in sich zusammenschliessenden Kirche genügten, d. h. unsere kanonischen Evglien. Was ihnen zum Siege verhalf, war ihre Vollständigkeit und Ordnung in Bezug auf Form, ihre dem kirchlichen Bewusstsein entsprechende und entgegenkommende Art in Bezug auf Stoff. Alles Andere verschwand von selbst oder wurde gleichzeitig mit den Parteien, welche solche Schriften producirt hatten, ausgeschieden. Aber auch jene kanonisch gewordenen Evglien tragen, wie bereits gezeigt, keineswegs lediglich historischen Interessen Rechnung. Ueberhaupt schreibt kein Evglst Geschichte, etwa wie Herodot, um einfach nur wiederzugeben, was ihm zu Ohren gekommen, sondern sie verfolgen alle mehr oder weniger ein religiöses Interesse, wie solches Joh 20 31 offen bekannt ist. Ein Zweck beherrscht alle diese geschichtlichen Darstellungen; alle sind sie mehr oder weniger betheiligt an den Verhandlungen und Gegensätzen, welche seit der 2. Hälfte des 1. Jahrh. die christl. Gemeinschaft bewegen. Sie sind ebenso sehr Lehr- wie Geschichtsbücher und verdanken ihre Existenz und Bedeutung theils dem praktischen Bedürfniss des Glaubens überhaupt, theils dem lehrhaften Trieb der besonderen Glaubensrichtung. So gewiss also auf der einen Seite die immer fortschreitende Unsicherheit der mündlichen Ueberlieferung allmählich das Bedürfniss wecken musste, den bis dahin geretteten Stoff schriftlich festzustellen, wie in den, von unseren Snptkern in verschiedener Weise verbundenen, gemeinsamen Quellen geschehen ist, so gewiss konnte auch der Umstand, dass das Bild des Messias von verschiedenen Richtungen verschieden aufgefasst wurde, zu Versuchen führen, eine den Besonderheiten des jeweiligen Standpunktes dienende Auswahl jener Stoffe zu treffen, womit dann auch die Entstehung von selbständigen Zusätzen wie von eigenthümlichen Umbildungen des Gegebenen erklärlich wird. Denn es gibt genug Differenzen, welche viel zu deutlich zugespitzt sind, um zufällig sein zu können. Sie bezeichnen den eigenthümlichen Gesichtswinkel, unter welchem die Stoffe in Sicht treten, und damit zugleich die Motive, welche der gemeinsam befolgten Linie im Einzelnen Abbiegung bald nach rechts, bald nach links gebieten.

Digitized by Google

3. Entstehungszeit.

Schon die wahrgenommene Thatsache, dass die Evglien von dem lebendigen Interesse an der Kirchenbildung getragen und bedingt sind, ihre Entstehung also wenigstens in die Anfänge des durch mancherlei Kämpfe sich hindurchringenden, jedenfalls schon breite Einbürgerung des Christenthums auf dem Boden des Weltreichs voraussetzenden, Gestaltungsprozesses der ἐκκλησία καθολική weist, spricht für die Wahrscheinlichkeit einer Abfassung im nachapost., mit dem Ereigniss des Jahres 70 anhebenden, Zeitalter. Nur die Quellen sind früher anzusetzen.

Vor dieses Jahr weist uns freilich bei aller ihrer inneren Zwiespältigkeit die kirchliche Tradition seit Iren. und Clemens Al. schon für das angeblich älteste Mt-Evglm, und so nehmen denn auch alle kath. und die meisten protest. Ausleger das Jahr 70 als terminus ad quem an, während Andere, vor Allem aus Mt 22 7, dann aber auch aus dem Hinweis auf die Verzögerung der Parusie 24 48 25 5, aus der bereits liturgisch fortgebildeten Spendeformel 26 26 27 (anders Mc 14 22—24), mehr noch aus der dreifach gegliederten Taufformel 28 19 (erst wieder bei Justin und Διδαχή; anders Act 2 38 8 16 10 48 19 5; vgl. I Kor 1 13 6 11, Gal 3 27, Rm 6 3), endlich auch aus Beziehungen theils auf Apk (1 7 = Mt 24 30), theils auf paul. Ausdrucksweisen in Stellen, wo der Evglst Eigenthümliches bietet (5 19 7 21 16 17 vgl. mit I Kor 15 9 12 3, Gal 1 16), eine Abfassung nach 70 folgern. Bald nachher setzen das Evglm an Bunsen, Schkl., B. Ws, Hst. Bei der Zeit der Flavier (s. zu 17 27) sind stehen geblieben Réville, Hgf, Hsr, Hrk, Jlch, während Vkm bis auf 110, Pfl sogar bis nach 130 hinabgeht. Entscheidend für die Zeitlage der Evglien ist die eschatologische Rede, zumal wenn sie sich durch ὁ ἀναγινώσκων νοείτω Mc 13 14 = Mt 24 15 als ein fliegendes Blatt aus den Zeiten des jüd. Krieges charakterisiren sollte, wie ein solches nach Euseb. KG III 5 3 κατά τινα χρησμόν Anlass zur Auswanderung nach Pella geworden ist. Aber nicht über den Jordan, wie dann nachträglich geschehen ist, sondern „auf die Berge" nach Ez 7 16 = Mc 13 14, Mt 24 16 lässt diese „kleine Apokalypse" die Gläubigen fliehen. Ebenso tritt das βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως noch in seiner danielischen, von späteren Erlebnissen nicht berührten Form auf (anders Lc 21 20). Von Verführungskünsten falscher Propheten, wie sie Mc 13 22 = Mt 24 24 geweissagt werden, weiss der geschichtliche Bericht über die letzten Tage Jerusalems nichts. Noch deutlicher erweist sich der ältere Standpunkt des Orakels, wenn seine Erfüllung Mc 13 30 = Mt 24 34 = Lc 21 32 sofort der lebenden Generation in Aussicht gestellt wird, weshalb auch Mc 13 20 = Mt 24 22 die Noth kurz dauern und Mt 24 29 sogar „sofort" nach ihrem Höhepunkt die Weltkatastrophe eintreten soll. Diese, mittlerweile durch die Erfahrung widerlegte, Combination löst sich Mc 13 24 durch Ausfall des εὐθέως, Lc 21 25 (vgl. 9 οὐκ εὐθέως τὸ τέλος) vermittelst durchgängiger Verallgemeinerung auf, wie auch die letzten Ueberlebenden des Jüngerkreises nach Mt 16 28 noch den Menschensohn selbst, nach Mc 9 1 das, von ihm repräsentirte, Reich Gottes in Kraft kommend, nach Lc 9 27 nur überhaupt das Reich Gottes sehen sollen (ebenso 21 28 31 vgl. mit Mc 13 29 = Mt 24 33). Noch sicherer als der 1. steht somit der 2. Evglst unter dem Eindruck der Zerstörung Jerusalems und der Mc 13 10 = Mt 24 14 bezeugten Missionirung der Heidenwelt. Im Gegensatze zu Mt 24 lässt Lc 21 20, wie auch schon 19 43 44, die ganze und volle Wirklichkeit der Zerstörung Jerusalems vor Augen treten (sichere Errungenschaft der Kritik schon seit DW, anerkannt sogar von Zn, Einl. II, 434 f.). Die lange, kunstvolle Belagerung durch feindliche Heere, wie wir sie aus Josephus kennen, tritt hier an die Stelle des prophetisch dunklen βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως Mc 13 14

Digitized by Google

= Mt 24 15; auch der Erd- und Pfahlwall, welchen Titus aufführen liess, die Hungersnoth, das Blutbad, die Gefangenführung des zuvor lange geängstet gewesenen Volkes, endlich die Niederreissung von Stadt und Tempel treten deutlich in Sicht, an Stelle des εὐθέως Mt 24 29 aber Lc 21 24 καιροὶ ἐθνῶν, da „Jerusalem von den Heiden zertreten wird" — ein unbestimmbar langer Zeitraum, in dessen Verlauf der Verfasser schreibt, welcher sonach die γενεά 21 32 als saeculum im Sinne des Censorinus (De die nat. 17) gefasst haben wird. Die Erfahrungen, welche die Formulirungen Mt 5 11 und mehr noch Lc 6 22 bedingen, weisen auf Christenverfolgungen unter Domitian oder Trajan, wozu Spuren von Lectüre des Josephus stimmen würden. S. Einl. zu Act I 5. Demnach setzen die Meisten die Abfassung von Lc um 80, erst nach 100 Vkm, Schlt, Km, Hsr, Pfl, Hgf, Hst, Wzs.

4. Bezeugung.

Wenn man heute für die Entstehung der synopt. Evglien die Zeiten der 3 flavischen Kaiser (Mc, Mt) und ihrer beiden nächsten Nachfolger (Lc) frei hält, so kommt solcher Annahme eine Nachricht bei Eus. KG III 37 2 entgegen, welcher zufolge etwa in den Tagen Trajans „sehr viele Jünger sich dem Amte der Evglsten (ἔργον εὐαγγελιστῶν) gewidmet haben, voll Verlangens, denen, welche noch niemals das Wort des Glaubens vernommen haben, Christum zu predigen und ihnen die Schrift der göttlichen Evglien (τὴν τῶν θείων εὐαγγελίων γραφήν) zu überliefern". Seither begegnen nämlich Spuren davon, dass neben der, noch bis in das 2. Jahrh. frisch fliessenden, mündlichen Ueberlieferung auch eine schriftliche in Gebrauch kam. Jene behandelt zwar noch Papias (s. oben I 4 u. 5) als mindestens ebenbürtig mit letzterer, kennt aber doch schon 2 schriftliche Aufzeichnungen über Jesus, von welchen die eine seine Reden, die andere sowohl Reden wie Thaten darstelle; diese führt er auf Mc, jene auf Mt zurück. Man sieht, wie diese Angaben des Papias in freier Weise zusammentreffen mit den Rückschlüssen, die wir aus der thatsächlichen Beschaffenheit unserer Evglien gebildet haben. Ohne Zweifel haben wir in den beiden von Papias erwähnten Schriften die zwei Richtungen der Grundmauern zu erkennen, auf welchen sich das gesammte dreistöckige Gebäude unserer synopt. Evglienliteratur erhoben hat.

Im Uebrigen erhellt aus den in seine Lebzeiten fallenden Schriften apost. Väter, dass die Evglien noch keineswegs offizielles Ansehen genossen. Wird auch ihr Inhalt als bekannt vorausgesetzt, so werden sie doch so gut wie nicht citirt. Autoritäten sind nicht sowohl sie, als die ἀπόστολοι, deren ἀπομνημονεύματα sie darstellen, und vorher noch der κύριος, dessen Reden den vornehmsten Inhalt dieser apost. Erinnerungen bilden. Die βραγεῖς καὶ σύντομοι παρ᾽ αὐτοῦ λόγοι, meist der Bergpredigt entnommen, bilden die Unterlage, von der aus Justin, Apol. I 14—16 seine Beweisführung für die Wahrheit der christl. Religion unternimmt. Schon bei ihm, bei Barn. und überhaupt so weit man noch zurückgehen kann, ist Mt das gebrauchteste, das durchschlagende Buch beim kirchlich werdenden Judenchristenthum wie bei den schriftstellerischen Vertretern der Heidenkirche. Die Vorliebe dafür hat die Benutzung der beiden anderen sogar erschwert. Mehr nur gedächtnissmässig wird Lc hier und dort reproducirt, unverkennbar zumal bei den Gnostikern. Den Darstellungen kirchlicher Schriftsteller liegt seit Justin mit steigender Deutlichkeit Bekanntschaft nicht bloss mit der synopt. Tradition, sondern auch mit den sie in Schriftfassung vertretenden Evglien zu Grunde, nur dass, wie bei Justin selbst, der wenigstens Mc 3 16 17 kennt, so auch bei den apost. Vätern vor ihm (z. B. bei Clem. Rom.) die Spuren des Mc

Digitized by Google

hinter den Anklängen an Mt und Lc ausserordentlich zurücktreten. Gleichwohl benutzt jenen erkennbarst schon Hermas (Vis. III 7 3, Sim. IX 12 3). Bei Iren. berufen sich Valentinianer, in den Excerpten bei Clem. Al. auch der Valentinianer Theodotus höchstens je einmal auf das 2. Evglm. Doch findet es in den clementinischen Homilien Benutzung (2 19 3 57 19 20), die auch von Lc einen fast gleich spärlichen Gebrauch machen (3 37 63 9 22 11 20 17 5 19 22, Recogn. 1 40 4 5 6 4 5), während 61 Citate der Homilien, 37 der Recognitionen mit Mt übereinkommen.

5. Resultate.

Mit der Entstehung unserer Bücher dürfte es sich demnach etwa verhalten wie folgt. Als mit Ausbreitung der Heidenmission die Ahnung sich aufdrängte, dass die Geschicke des Christenthums nicht mit denen der rasch ihrem Untergange zueilenden Theokratie verknüpft sein könnten, dass vielmehr das Christenthum eine über das Dasein Jerusalems hinausreichende, völkergeschichtliche Zukunft haben werde, da regte sich auch mächtiger als zuvor das Bedürfniss, die überlieferten Stoffe der evang. Geschichte vor allmählicher Trübung und Verarmung zu sichern und zugleich für Zwecke cultischer Belehrung brauchbar zu machen. So kam es zu den ersten Versuchen christl. Geschichtschreibung. Wir wir aber gesehen haben, dass das Interesse der Gemeinde sich in 1. Linie an die Worte, in 2. erst an die Geschicke Jesu knüpfte, so ist wohl auch in der Spruchsammlung des Apostels Mt das älteste Schriftwerk anzuerkennen. Nur der „Wirbericht" (s. Einl. zu Act I 4) reicht etwa gleich weit hinauf. Die Form der Sammlung haben wir uns als eine ziemlich lose, fragmentarische und aggregatähnliche zu denken, oft mit kleinen Ueberschriften oder knapper geschichtlicher Umrahmung versehen, wie wir Spuren davon in den mittleren Capiteln des Lc noch antreffen (s. oben I 5).

In Bezug auf Quellenwerth stehen diese Logia jedenfalls obenan. Doch ist eine unbedingte Sicherheit der Wiedergabe des echtesten Eigenthums Jesu dadurch ausgeschlossen, dass wir 1. die aramäisch gesprochenen Worte Jesu nur in griech. Uebersetzung kennen, also z. B. nicht genau wissen, was ἐπιούσιος im Sinne Jesu bedeutet, 2. nur eine von Mt einerseits, von Lc andererseits beliebte Auswahl vor uns haben, die möglicher Weise noch einige Ergänzung in ausserkanonischen Herrnsprüchen bei Justin und Anderen findet (Agrapha), 3. die zeitliche Entfernung in Anschlag bringen müssen, welche zwischen dem Auftreten des Redners und der Niederschrift unserer Evglien mitten inliegt, so dass von den mittlerweile gemachten religiösen Erfahrungen der Gemeinde aus neue Streiflichter auf den überlieferten Redegehalt fallen und demselben vielfach schärfere Umrissenheit, kräftigere Färbung, unter Umständen auch verallgemeinernde Farblosigkeit, jedenfalls unmittelbarere Anwendbarkeit auf spätere Ereignisse und Zustände verleihen mussten. Was wir also jetzt noch besitzen, das sind Worte Jesu, durchsetzt mit den daraus erwachsenen Reflexionen, Schlüssen und Urtheilen der ersten Generation. Der Urthatsache selbst steht aber gerade dasjenige dieser Evglien am nächsten, für welches zwar die Redequelle nicht oder nur spärlich geflossen ist, dem dafür aber in irgend welcher Vermittelung eine andere apost. Gewährschaft in dem Apostel Pt zu Gebote steht, so dass hier eine erste zusammenhängende Gliederung der evang. Geschichtsgruppen, ein Aufriss des Ganzen vorliegt, der seine Beglaubigung gerade aus der Vergleichung mit den Seitenreferenten empfängt.

Nachdem also der Redesammlung auch eine erste zusammenhängende Darstellung der Thaten und Geschicke Jesu von der Hand des Mc an die Seite

Digitized by Google

getreten war, verbreiteten sich beide Schriften rasch, und es lag nichts näher als der Versuch, dieselben zu einem einheitlichen Ganzen zu combiniren. Der glücklichste und geschickteste dieser Versuche wurde gemacht in unserem ersten Evglm, welches insofern mit sachlichem Recht genannt wird „nach Matthäus", als eben der Hinzutritt der matthäischen Redestoffe es ist, wodurch es sich von dem gemeinsamen synopt. Bericht charakteristisch unterscheidet. Dasselbe scheint einerseits für einen judenchristl. Leserkreis, und zwar in der Diaspora, berechnet, trägt den entschiedensten at. Charakter und lässt insonderheit keine Gelegenheit vorübergehen, auf den organischen Zusammenhang der Entwickelung des alten und des neuen Bundes hinzuweisen und prophetische Stellen den christl. Thatsachen anzupassen. Andererseits vertritt es in ausgesprochenster Weise den Universalismus der Heidenkirche und reicht in vieler Beziehung schon direct an das katholische Christenthum heran.

Seit der Zerstörung Jerusalems fing der Schwerpunkt der christl. Entwickelung an sich nach Rom zu verlegen. Mit den Schicksalen der römischen Gemeinde hängt die Entstehung mehrerer unserer nt. Bücher zusammen; namentlich entstand dort, wie schon die alte Ueberlieferung weiss, unser Mc, bzw., falls die Urmc-Hypothese Bestand haben soll, diejenige Bearbeitung der Grundschrift, welche, im Einzelnen dem Verständnisse und der Auffassung des Heidenchristenthums angepasst, späterhin die herrschende wurde; ebendaselbst aber vielleicht auch unser 3. Evglm, das späteste und umfassendste unter allen — ein trotz aller Anlehnung an LXX verhältnissmässig gut griechisch geschriebenes, grosses Sammelwerk, darin die ganze zu Gebote stehende Literatur benutzt, aber in einer Weise verwerthet ist, welche das Absehen des als Gottessohn und Sünderheiland auftretenden Messias direct auf Gründung einer Kirche aus den Heiden gerichtet erscheinen lässt. Da der Verfasser in seinem 2. Werk, der sog. Apostelgeschichte, nachweisbar einen Reisebericht des Lc, eines Jüngers des Apostels Pls, benutzt hat und es überdies möglich ist, dass derselbe Lc auch für manches Eigenthümliche, was im 1. Werke begegnet, aufkommen muss, ist die Bezeichnung „nach Lucas" auf keinen Fall grundlos, wenn auch die Präposition κατά auf den Titeln der Evglien zunächst den directen Urheber angeben will.

Aber wie jene „Wirstücke" und die Logia, so gingen, nachdem einmal vollständige und kunstreich gearbeitete Evglien vorlagen, die einfacheren Schriften verloren. Das synopt. Unternehmen antiquirte sozusagen die minder vollständige, einseitigere Quellenliteratur; ganz ähnlich wie von der, mit der Διδαχή anhebenden, reichen Literatur, welche gewissermaassen das Kirchenrecht der älteren Christenheit darstellt und gleichfalls apost. Ursprung beansprucht, die frühesten Stücke, die untersten Wurzeln des ganzen Gewächses, nicht wieder ausgegraben werden konnten. Insonderheit die Spruchsammlung des Mt ging schon desshalb leicht unter, weil sie in syr. Sprache abgefasst war; ebenso später das Hbr-Evglm. Erhalten hat sich aus den ältesten Zeiten bloss, was in der griech. Weltsprache geschrieben und der sich bildenden Heidenkirche zugänglich gemacht war.

Der Hauptwerth jeder exegetischen und kritischen Untersuchung der synopt. Evglien besteht schliesslich darin, dass sie die unerlässliche Vorarbeit bildet für unser Wissen um das Leben Jesu. Der in dieser Richtung geführte theologische Kampf lässt sich etwa in Folgendem auf einen kurzen Ausdruck

Digitized by Google

bringen. Auf der einen Seite wird vorausgesetzt, dass bei Abfassung der Evglien lediglich der Beruf des Historikers in unserem heutigen Sinne maassgebend und wirksam war; die Berichte der Evglsten beanspruchen dann die Geltung von Protokollen über nackte Thatsachen. Auf der anderen Seite wird anerkannt, dass noch ein zweites Interesse — man nennt es je nach dem obwaltenden Gesichtspunkt bald das praktische, bald das religiöse, bald das dogmatische, bald wohl auch das ästhetische — von vornherein obgewaltet hat und mitbetheiligt war. Die Darstellung unserer Evglien steht zunächst weniger im Dienst des historischen Wissenstriebes als in dem der Andacht und Erbauung, dem zuweilen noch apologetisch-polemische Tendenzen gegen jüd. Ansprüche und Vorwürfe (bei Mt), die Absicht der Empfehlung bei der röm. Staatsmacht (bei Lc), sowie das Interesse an der Zurückführung von Gemeindebräuchen und Einrichtungen der werdenden Kirchlichkeit auf Wort und Gebot Jesu (bei Beiden) zur Seite treten.

Gewiss ist, dass das Räthsel der evang. Geschichte sich niemals vollständig löst, wo, um seine Geheimnisse aufzuschliessen, der an 2. Stelle erwähnte Schlüssel von vornherein verschmäht wird. Wo man ihn aber allein in Anwendung bringt, da werden die Evglien nicht sowohl zu Andachtsbüchern, als zu Sammlungen von messianischen Sagen und tendenziösen Dichtungen, hinter deren Duft und Nebel die historische Gestalt Jesu unerkennbar oder mindestens zum unlösbaren Problem wird. So gewiss es eine apologetische Fiction ist, von besonderen Bedingungen zu reden, unter welchen die Ueberlieferung der evang. Geschichte sich eines ungetrübten Bestandes hätte erfreuen müssen, so gewiss ist die Möglichkeit einer geschichtlichen Erkenntniss da gegeben, wo die vorhandenen Reste schriftlicher Ueberlieferung theils die deutlichen Spuren der nachwirkenden Erinnerungen an die Wissenschaft des Pt aufweisen, theils auf Aufzeichnungen des Mt zurückgehen. Ein Kern augenzeugenhafter Kunde steckt also auf jeden Fall in dem dreifachen Evglienwerk und schützt es gegen Auflösung in lauter Mythus oder Reflexionsdichtung. Trotz allem Helldunkel, welches der idealisirende Trieb der Poesie darüber breitet, und trotz aller Beeinflussung, welche lehrhafte und praktische Zwecke ausüben, ist von den synopt. Evglien mit Bestimmtheit zu behaupten, dass sie in ihrem Rahmen das echte und in seinen Hauptzügen deutlich erkennbare Bild Jesu von Nazaret irgendwie umschliessen. Beantwortet werden damit lange nicht alle Fragen, die wir im Interesse eines bestimmten historischen Wissens zu stellen hätten. Aber geboten wird uns ein reiches Maass von charakteristischen, fein angelegten und dabei durchweg mit den Erdfarben zeitlicher Bedingtheit gemalten Zügen, aus deren Zusammenschau die im Reden, Handeln, Leiden unerfindbare Gestalt Jesu resultirt. Es liegt in der Natur der Sache, dass die Anfänge aller positiven Religionen in einem gewissen Dunkel verharren. Aber mindestens so gut wie über die Ursprünge irgend einer anderen, sind wir über die Entstehung des Christenthums unterrichtet. Insofern gehören die synopt. Evglien zu den merkwürdigsten Büchern, welche geschrieben wurden. Sie stehen nach Form und Inhalt ganz einzigartig im Alterthum da, bilden durchaus eine Gruppe für sich und sind in keine der überkommenen Schriftgattungen, auch nicht in die sonst am nächsten liegende der jüd. Lehrergeschichten, einzureihen.

Digitized by Google

IV. Die parallelen Abschnitte.

Die Vorgeschichten. Mt 1 u. 2 = Lc 1 u. 2. Während bei Mc jede Vorgeschichte fehlt, geben Mt und Lc zwei Berichte, welche zunächst das mit einander gemein haben, dass sie die Linie von der ordnungsmässigen ἀρχή τοῦ εὐαγγελίου Mc 1 1 bis auf die Geburt Jesu und noch weiter zurückführen, indem sie dabei zwar meist selbständig neben einander herlaufen, gleichwohl aber gemeinsame Berührungspunkte theils im Ausdruck, theils in den 2, bezw. 3 dogmatisch bedingten Themata aufweisen, welche sie ausführen: der übernatürlichen Erzeugung und jungfräulichen Geburt nach Jes 7 14 einerseits, der dem prophetischen Programm entsprechenden Abstammung von David und Geburt in Bethlehem Mch 5 1 andererseits.

Mit dem 1. derselben verhält es sich wie folgt: Jesus selbst beruft sich im Kampf mit lästernden Feinden niemals auf einen wunderbaren Eintritt in diese Welt. Wie er Mc 1 11 erscheint als mit dem Geist Gottes gesalbt, zum Messias ausgerüstet seit dem Moment der Taufe, so sieht er Mt 12 28 aus Kraft desselben Geistes auch die Grösse seiner eigenen Thaten und Erfolge erwachsen. Seine Anschauung vom „Gottessohn" findet sich mit dem Sinn der Selbstbezeichnung als „Menschensohn" zusammen in seinem Begriff von Messianität; Weiteres s. zu Mt 2 15, Mc 2 28. Nie bezieht er sich auf nähere Umstände seiner Geburt, wie etwa jener Apollonius that, dessen Andeutungen Philostratus zu einem Evglm infantiae verarbeitet hat, nach welchem in dem Mann von Tyana ein ägyptischer Gott zur Welt gekommen und seine Mutter zuvor im Gesichte davon benachrichtigt worden wäre. Auch Jesu Zeitgenossen wissen von keinem Geheimniss der Geburt, am wenigsten gerade die Einwohner von Nazaret Mc 6 3, Mt 13 55, Lc 4 22, und sogar noch Joh 6 42 7 27 28 (vgl. 41 42 1 45) spricht er die Juden desshalb keineswegs etwa ins Unrecht. Maria selbst aber zeigt sich so wenig eingerichtet auf eine öffentliche Rolle, die ihrem πρωτότοκος Lc 2 7 beschieden wäre, dass sie, nachdem er seine Thätigkeit als τέκτων mit der eines Propheten vertauscht hatte, mit ihren übrigen Söhnen (vgl. auch deren Unglauben Joh 7 3) darüber der Meinung werden kann ὅτι ἐξέστη Mc 3 21, vgl. 31. Das „Geheimniss des Hauses", von dem unsere Apologeten gern reden, wird also gerade im Hause verleugnet. Innerhalb der synopt. Vorgeschichte selbst weisen die Genealogien (s. zu Mt 1 1—17 = Lc 3 23—38), ferner einzelne stehen gebliebene Ausdrücke wie Lc 2 27 33 41 43 48 (Eltern, Vater, Mutter) und das ausdrücklich bezeugte οὐ συνῆλαν 2 50 auf Abstammung aus der Ehe Josephs mit Maria. Noch Pls bleibt bei den Aussagen Rm 1 3 8 3, Gal 4 4 stehen; vgl. auch die Ausdrücke Act 2 30 13 23, Apk 5 5 22 16. Aber von 2 Seiten gingen weiter treibende Impulse aus. Innerhalb des Judenthums war in asketisch-theosophischen Kreisen schon eine Scheu vor der Geschlechtsverbindung hervorgetreten und namentlich innerhalb der essäischen Richtung ein Schatten auf natürliche Zeugung gefallen. Talmudische Sagen wissen sogar von Jungfräulichkeit der Mutter des Moses, und Philo, Cherub. 14, findet die Berührung Gottes mit dem reinen und unbefleckten jungfräulichen Wesen sachentsprechend. Auch konnte das spätere Dogma seinen Anschluss in messianischen Stellen, wie Ps 2 7, II Sam 7 14, finden, die von directer Vaterschaft Gottes zu handeln schienen, und in Jes 7 14 hat es denselben jedenfalls gefunden; s. zu Mt 1 23. Zu solchen at. Ansätzen kamen Folgerungen aus dem Paulinismus, worüber s. zu Lc 1 35. Aber auch jetzt noch war dem jüd. Gottesbegriff, zumal dem abstracten der damaligen Theologie, der Gedanke an ein wirkliches Vaterschaftsverhältniss so fremd als möglich. Von vornherein also musste die Vermittelung des Geistes eintreten, welcher dabei, ähnlich dem „Worte" Joh 1 3 als eine, Gottes Einwirkungen auf die Welt ermög-

Digitized by Google

lichende, Kraft gedacht ist. Aber auch dieser Geist hätte innerhalb des jüd. Bewusstseins nie eine wirklich zeugende Funktion geübt, schon weil das hebr. רוּחַ in der weit überwiegenden Anzahl von Fällen weiblichen Geschlechts ist, wesshalb τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον in judenchristl. Evglien bald als Mutter, bald als Schwester Christi erscheint. Mag daher die Vorstellung von der Jungfraugeburt auch auf judenchristl. Gebiet entstanden sein, als Frucht des theologischen Nachdenkens über Jes 7 14, durchgeschlagen hätte sie nicht ohne die mächtig entgegenkommende, über die mannigfachsten Präformationen dazu verfügende, Disposition der griech.-röm. Welt. In einem viel handgreiflicheren Sinn als das Judenthum kannte nämlich das religiöse Durchschnittsbewusstsein der Zeit „Götterkinder" (Celsus, bei Orig. I 37, sah sich erinnert an Danaë, Melanippe, Auge und Antiope), ja es fand solche sogar in geschichtlichen Persönlichkeiten, wie Pythagoras, Plato, Dionysius, Alexander, Seleukus, Augustus. Letzterer selbst nannte sich wenigstens Divi filius. Spätere röm. Kaiser und zuvor schon die ägyptischen Ptolemäer rühmten sich direct göttlichen Ursprungs. Die Griechen mussten den Titel υἱὸς θεοῦ schlechterdings in einem solchen Sinne, anders also als die Juden verstehen, und schon der erste Vertreter der Jungfraugeburt, Justin, Dial. 21, bringt ihn unter diesen Gesichtspunkt. Sobald das Christenthum daher auf griech. Boden sich angesiedelt hatte, mussten solcherlei Vorstellungen kräftiger wirken, wobei ihnen selbstverständlich die gröbere, die allzusinnliche Form abgestreift wurde. Eine noch genauere Analogie würde freilich der asiatische Osten mit der Jungfraugeburt des Buddha bieten. Der mehr volksthümlichen Einkleidung der Sache trat überdies auch auf christl. Boden die mehr theologisch bedingte Reflexion auf Präexistenz unmittelbar zur Seite, und mit der dadurch vorbereiteten johann. Incarnation war endlich eine Stufe erreicht, die ihre ausgeprägten Parallelen in der Religionsgeschichte des Ostens hat. P. ROHRBACH, Geboren von der Jungfrau[4], 1898.

In Bezug auf den 2. Punkt ist und bleibt es Thatsache, dass Jesus im ganzen NT als Abkömmling Davids gilt (Rm 1 3, II Tim 2 8, Hbr 7 14, Apk 5 5 22 16, Act 2 30 13 23). Enkel seines Bruders Judas sind nach Hegesipp bei Euseb. KG III 19 20 1 2 32 5 als Davididen vor den Kaiser Domitian citirt worden. Diese aber gehören zu den sog. δεσπόσυνοι, d. h. Herrnkindern, Angehörigen der Familie Jesu, welche bereits genealogischen Studien im Interesse ihres Geschlechts obgelegen haben sollen. Unter allen Umständen ist es begreiflich, dass die Christenheit sich bald in der Lage gesehen hat, in Jesus einen schriftgemässen Messias vor Allem auch in Bezug auf das Requisit der Davidssohnschaft im buchstäblichen Sinne nachweisen zu sollen. In der That sehen wir als Resultat solcher Bemühungen 2 Versuche hervortreten, dem beschriebenen Interesse Genüge zu leisten: Mt 1 1—17 und Lc 3 23—38. Leider haben beide nur das miteinander gemein, dass sie den Stammbaum Josephs geben und diesen als Nachkommen Davids hinstellen. Denn ein reiner Gewaltstreich der harmonisirenden Apologetik ist es, wenn das Ἰησοῦς ὢν υἱὸς ὡς ἐνομίζετο Ἰωσήφ, τοῦ Ἡλεί Lc 23 übersetzt wird, als wäre Joseph nicht, wie auch in allen folgenden Gliedern das τοῦ zu verstehen ist, Sohn, sondern vielmehr Schwiegersohn des Eli, so dass also Lc den Stammbaum der Maria gäbe. Ebenso fragwürdiger Natur ist die Exegese, welche Lc 1 27 ἐξ οἴκου Δ. (vgl. auch 32 69) auf παρθένου bezieht. Für die davidische Abstammung der Maria, auf welche es unter Voraussetzung der Thatsächlichkeit vaterloser Erzeugung allerdings allein ankäme, zeigt sich die Christenheit merkwürdiger Weise erst in Justin dem Märtyrer, Dial. 43 45 100 120, in syr. sin. (s. zu Lc 2 4) und im Protevglm Jacobi 10 interessirt. Letzteres Schriftstück nennt ihre Eltern übrigens Joachim und Anna. Stellt aber auch Lc den Stammbaum Josephs dar, so muss man, um Harmonie mit Mt herzustellen, zur Annahme entweder von Adop-

Digitized by Google

tionsverhältnissen oder von Leviratsehen Dtn 25 5—10 greifen. Schon die Kirchenväter haben diese Wege betreten und demgemäss in Joseph bald den Adoptivsohn Elis, bald den natürlichen Sohn Jakobs, den gesetzlichen Sohn Elis, gesehen, letzteres Verhältniss gelegentlich auch umgedreht. Aber schon darum ist mit so künstlichen Ausflüchten nichts gewonnen, weil in beiden Stammbäumen Sealthiel und sein Sohn Serubabel vorkommen, so dass hier die gleiche Manipulation in der einen oder der anderen Form nöthig wird. Aber auch Eli und Jakob treten ja nicht, wie dies bei dem vorausgesetzten Verhältnisse der Fall sein müsste, als Brüder auf, da Elis Vater Matthat Lc 24, Jakobs Vater Matthan Mt 15 heisst, jener ein Sohn Levis, dieser Eleazars ist. Ebenso heisst Sealthiels Vater Lc 27 Neri, dagegen Mt 12, I Chr 3 17 (LXX stellt Asir dazwischen, was im Urtext vielleicht nur den Jechonia als Gefangenen bezeichnen sollte) Jechonias; und Serubabels Sohn heisst dort Resa, Mt 13 dagegen Abiud. Ueberhaupt stimmen die Nachkommen Serubabels in beiden Geschlechtsregistern weder unter sich, noch mit den I Chr 3 19—24 vorfindlichen überein. Man müsste daher weiter annehmen, dass sowohl Eli und Jakob, als Neri und Jechonias Halbbrüder gewesen seien mit verschiedenen Vätern: so Julius Africanus bei Euseb. KG I 7 7 9 16 ὁμομήτριοι. Doch ist gerade für Halbbrüder die Verpflichtung zur Leviratsehe nicht nachweisbar, und in die Geschlechtsregister war jedenfalls nur der gesetzliche, nicht aber der natürliche Vater einzutragen. Und warum deutet keiner der beiden Evglsten auch nur mit einem Worte darauf hin, dass gerade in den genannten Fällen ein anderes als das gewöhnliche Vaterverhältniss, dass z. B. das Adoptivverhältniss gemeint sei? Ausserdem wissen wir nicht, ob die Leviratsehe, welche mit der alten Grundbesitzordnung zusammenhing, in späteren Zeiten noch üblich war, und über Adoptionsverhältnisse, die im röm. Reiche eine grosse Rolle spielten, sind wir bezüglich des jüd. Rechts noch weniger unterrichtet. Dazu kommt die grosse Ungleichheit der Zahl der Generationen in beiden Genealogien. Zwischen David und Jesus liegen bei Mt 26, bei Lc 41 Glieder; dies ergibt für die Generation eine mittlere Dauer von 40 und von 25 Jahren. Insonderheit liegen zwischen Joseph und Serubabel bei Mt 9, bei Lc 2×9 Glieder. Es müsste somit in zwei nebeneinander herlaufenden Geschlechtsreihen das einzelne Menschenalter auf der einen Seite gerade noch einmal so lang gewährt haben, als auf der anderen. Unvermeidlich wird dadurch zunächst einmal die Anerkennung völliger Unvereinbarkeit beider Stammbäume. Da nun die eine Geschlechtsreihe Mt 6 auf David über Salomo und die von ihm stammenden Könige, die andere Lc 31 über den II Sam 5 14, I Chr 3 5 genannten Nathan und eine Reihe von Privatpersonen, die im AT gar nicht genannt sind, zurückführt, liegt es weiter nahe, anzunehmen, dass die Differenz der Stammbäume mit der unter den Juden verhandelten Streitfrage zusammenhängt, ob der Messias durch die königliche Linie von David abstammen werde (Jer 23 5 30 9 33 15 17) oder aber, weil Jechonias von Gott verworfen und seinen Nachkommen das Königthum aberkannt worden war (Jer 22 28 30 36 30), durch Nathan, vgl. Euseb. von Cäsarea ad Steph. qu. 3 2. Der 1. Versuch hat wohl der königlichen Linie gegolten; er zeigt, wie nach 14 Generationen Abrahams Geschlecht die Königswürde erlangt, nach 14 Generationen aber wieder verloren hat, so dass es dieselbe also ordnungsmässig nach abermals 14 Generationen wieder gewinnen wird. Dagegen beruht die 2. Genealogie auf der Ueberlegung, dass der Messias nicht wohl abgöttische Könige unter seinen Ahnen zählen dürfe und erschien vielleicht auch glaubwürdiger, weil sie nicht aus Chr herstellbar war. Jedenfalls liefern beide im Verein den schlagendsten Beweis für die Schwierigkeiten, welche dem Beginnen, die Herkunft Jesu von David gleichsam auf urkundliche Weise darzuthun, von Anfang an im Wege gestanden haben. Derselbe Julius Africanus, welchem wir bei Euseb. KG I 7 14

Digitized by Google

obige Notiz über die δεσπόσυνοι verdanken, erzählt ebendaselbst 7 13 auch, dass Herodes die genealogischen Urkunden der Juden dem Feuer übergeben habe. Was uns aber sonst noch Einschlägiges aus der Zeit Jesu mitgetheilt wird, betrifft nur die priesterlichen Stammbäume, auf deren Sicherung fortwährend grösste Sorgfalt verwendet worden zu sein scheint (Josephus, Vita 1, Apion 1 7). Dagegen existiren nur sehr zweifelhafte Nachrichten von Davididen zur Zeit der Hasmonäer. Später gelten als solche noch Hillel und sein Enkel Gamaliel, dann auch die sog. Exilarchen. Vespasian hat nach Euseb. KG III 12 den Abkömmlingen aus königlichem Geschlecht unter den Juden nachgestellt. Aber nur eine unbestimmte Familien- oder Landestradition konnte in dieser Beziehung bestehen, und wenn das anspruchslose Haus des Zimmermanns Joseph schon vor den Tagen, da man an Jesu Messianität glaubte, über einen Stammbaum verfügt hätte, welcher die Abkunft der Familie von David klar stellte, so würde eben dieser Eine Stammbaum auch von Anfang an zur Geltung gekommen sein, und δεσπόσυνοι wie Evglsten hätten sich ihre nachgehenden Bemühungen sparen können; s. zu Lc 1 35. Dieselben zeigen nur, dass der genealogische Betrieb in Verfall gerathen und auf Vermuthungen angewiesen war. Das wird auch nicht anders durch die Bemühungen Dalman's: „Natürlich konnte eine Familie als davidisch gelten und von David wirklich abstammen, auch ohne dass sie zuverlässige Genealogien besass, welche dies bewiesen" (Worte Jesu I 263). So kann die schwäbische Familie Moser von Karl dem Grossen abstammen. Man hüte sich vor „Mythen und Genealogien" I Tim 1 4, Tit 3 9.

Sollte Jesus der richtige Messias aus Davids Stamm sein, so musste ausser der Abstammung von David drittens auch seine Herkunft aus der Davidsstadt Bethlehem nachgewiesen werden. Aber schon die Art und Weise, wie der letztere Effect herbeigeführt wird, differirt insofern, als bei Mt Bethlehem als Wohnort des Joseph und der Maria, ja, weil Heimath Davids, als unvordenklicher Stammsitz der Ahnen Jesu überhaupt gedacht ist; dort werden noch 1—2 Jahre nach Jesu Geburt die Eltern von den Magiern besucht; dorthin wollen sie auch wieder nach dem Tode des Herodes zurückkehren, und nur eine ausdrückliche Gottesweisung bringt sie nach Nazaret. Die angegebenen Zeitumstände erlauben es sonach nicht, die matthäische Erzählung von den Magiern mit dem kathol. Kalender etwa vor die lucanische von der Darstellung im Tempel, also auf den 6. Januar, vor den 2. Februar, zu setzen, zumal da in solchem Falle der Mt 2 13 bestehenden Voraussetzung zuwider das Kind an den Ort der Gefahr, in die Residenz, verbracht worden sein würde. Ausserdem lassen die 40 Tage Lc 2 21 22 keinen Raum für die Reisen der Magier aus dem Osten nach Judäa und für die Flucht der heiligen Familie nach Aegypten, sowie für die Rückkehr aus Aegypten, um dann etwa unterwegs, bei Gelegenheit der Uebersiedlung, die Scene im Tempel einzuschieben. Ebensowenig lassen sich die Elemente der beiden in Rede stehenden Erzählungen in der umgekehrten Ordnung ineinander schieben. Denn während nach Mt 2 3 „ganz Jerusalem" in Schrecken geräth über der von den Magiern gebrachten Kunde, dass ein Messias geboren sei, hat nach Lc 2 38 ebendaselbst bereits zuvor Hanna allen denen, welche auf das Heil Israels warteten, die betreffende Mittheilung gemacht. Insonderheit aber hätten jetzt die Magier das Kind gar nicht mehr in Bethlehem aufsuchen können, da ja nach Lc 2 39 die Eltern desselben mit ihm von Jerusalem direct wieder nach Galiläa, in „ihre Stadt Nazaret" zurückkehrten; Mt 2 22 23 dagegen siedeln sie erstmalig nach Galiläa, in „eine Stadt Nazaret" über. Nun ist aber der 3. Evglst ohne Zweifel auf der geschichtlich richtigen Spur, wenn er in Nazaret die Heimath des Joseph und der Maria, die Stätte des jungen Haushaltes, erblickt, und der stehende Beiname „der Nazarener" kennzeichnet ohne Zweifel nur einen in Nazaret Geborenen (s. zu Mt 2 23). Sollte

Digitized by Google

nun aber die Nazarettradition durchaus mit der Bethlehemlegende ausgeglichen werden, d. h. der Messias in Bethlehem wenigstens zur Welt kommen, so bedurfte es eines ausserordentlichen Anlasses, um eine zeitweilige Ortsveränderung und vorübergehenden Aufenthalt in Bethlehem zu begründen, und diese Dienste leistet eben der Census, s. zu Lc 2 2—5. Somit hat der 1. Evglst die ältere Sagenform, in welcher der Begriff der übernatürlichen Erzeugung zur anschaulichen Gestaltung gediehen war, wohl erstmalig aufgezeichnet und daran als ein 2., sachlich selbständiges, Stück volksmässiger Sage die Geschichte von den Magiern geknüpft. Denn, um die Uebersiedelung der in Bethlehem wohnhaften Familie nach Nazaret zu motiviren, muss, wie einst der alte Pharao gegen Moses, so Herodes als ein 2. Pharao gegen den 2. Retter und Gesetzgeber des Volkes wüthen, und um hinwiederum solche Wuth zu motiviren, muss er zuvor von den astrologischen Weisen erfahren haben, dass und wo ein so gefährliches Kind geboren ist. Der 3. Evglst ist dem 1. in der Sache, d. h. auf den dogmatisch bedeutsamen Punkten, gefolgt, hat aber im Anschlusse theils an einen genaueren Bericht über den Wohnort der Eltern Jesu, theils an eine jüngere Sagenform, deren Entstehung auch örtlich von der älteren differirt, kein Bedenken getragen, die Darstellung des älteren Evglms, welches für ihn ja keine apost. Autorität bedeutet (s. zu Lc 1 4), durch eine ganz neue zu ersetzen. Auch die Untersuchung des Details wird darthun, dass von diesen beiden lieblichen Sagengewinden, womit die überströmende Verehrung und Liebe der ältesten Christenheit die Wiege ihres Herrn umkränzt hat, die eine demjenigen, welcher den anderen Kranz geschlungen hat, bereits vorgelegen zu haben scheint, s. zu Lc 1 30 35 77 2 5. Dreht man das Prioritätsverhältniss um (Pfl 483), so wächst nur die Möglichkeit, die ganze Vorgeschichte auf die schriftstellerische Kunst eines dichterisch angelegten Evglsten zurückzuführen (Pfl 417 f 427), wogegen als andere Möglichkeit die Benutzung einer judenchristl. Quelle (Hillmann, JpTh 1891, 192—261, Fn 13 f. B. und J. Ws) oder besser einer jerusalemisch-bethlehemitischen Sage (Wrl 104 f) in Betracht kommt. Jedenfalls charakterisiren sich beide Vorgeschichten in gleicher Weise als dem, erst mit dem Bericht über den Täufer beginnenden, Grundstamm der evang. Geschichte fremde Anwüchse. Das Späteste liegt vor in der Geburtsgeschichte des Täufers, darin sich bereits das Verhältniss der Jüngerschaft Jesu zur Johannesjüngerschaft spiegelt. Je mehr Bewunderung übrigens die dichterische Schönheit dieser Erzeugnisse altchristl. Andacht verdient und auch gefunden hat, desto weniger wird man ihrem Geiste da gerecht, wo man sich abmüht, sie auf Kosten des Wunderdufts, den die Morgennebel der evang. Geschichte darauf gethaut haben, in eine Prosa umzusetzen, welche immer gleich unwahrscheinlich klingen wird, mag man sie nun selbst wieder als Bericht über einen wunderbaren Thatbestand (herkömmliche Apologetik) oder gar als confuse Darstellung trivialer Alltäglichkeiten (der frühere Rationalismus) auffassen. Halbverlorene Klänge aus der Kindheit Jesu mögen da und dort als leitende Motive der Dichtung wirksam gewesen sein: mit dem Finger nachweisbar sind sie nirgends mehr. Nur das letzte, allein Lc 2 41—52 berichtete, Stück ist so geartet, dass die sagenhafte wie die geschichtliche Auffassung ungefähr über gleich viel Wahrscheinlichkeitsgründe verfügen. Aber auch was er vorher bringt, zumal die Darstellung im Tempel, soll hauptsächlich beweisen, „wie correct und positiv sich Jesus zu Volk, Gesetz und Heiligthum verhielt. Keine gesetzliche Vorschrift ist bei ihm vernachlässigt worden. Im Tempel wird er als kleines Kind von den echten jüd. Frommen begrüsst und gesegnet. Der Tempel ist der Ort, wo der Knabe sich zu Hause weiss . . . Damit ist zugleich gesagt, dass diese Legenden aus der palästinensischen Urgemeinde stammen" (Wrl 105).

Digitized by Google

Johannes der Täufer und Bussprediger. Mc 1 1—6 = Mt 3 1—10 = Lc 3 1—14. In Johannes war unmittelbar vor der grossen Wende der Dinge ein Mann erschienen, welcher unerschütterlich an seine Mission glaubte, dem Volke den Ernst der Zeit zu predigen und es ἐν ὁδῷ δικαιοσύνης (s. zu Mt 21 32) zum Heil zu leiten. Wenn er den übereinstimmenden Berichten aller Evglsten zufolge (auch Joh 1 28) seine Predigerstimme in der Wüste erschallen lässt, so ist daran zu erinnern, dass gerade diese Oertlichkeit z. B. Act 21 38 als Schauplatz religiös-nationaler Sammlungen, Erhebungen und Unternehmungen erscheint, und dass ernst in die Gegenwart und mehr noch in die Zukunft oder in das Jenseits blickende Geister jener Zeit auch sonst auf der Flucht aus dem entnervenden Gewühl des gesellschaftlichen Lebens in die feierliche und befreiende Stille der Wüste betroffen werden. So theilweise der Orden der sog. Essäer (am Todten Meer), zu welchem sich der Täufer Johannes, ähnlich dem in Baumrinden gekleideten Einsiedler Banus bei Josephus, Vita 2, etwa verhält wie ein Anachoret des Christenthums zu den im Kloster durch gemeinsame Regel und Zucht vereinigten Mönchen. Und zwar scheint er sich ständig am unteren Jordan, wo die jüd. Wüste angrenzt, aufgehalten zu haben; insonderheit setzt seine Verhaftung durch Antipas einen Aufenthalt in dessen Gebiet, also jenseits des Flusses, voraus, s. zu Joh 1 28. Was ihn dem Jordan zuführte, war sein Taufgeschäft. Die betreffende Handlung, bestehend in vollständiger Untertauchung, stellt bloss die dem Morgenländer unerlässliche Sinnbilds- und Zeichensprache dar, welche das Verschwinden des Menschen in seiner bisherigen Gestalt darstellend den inneren Vorgang der „Umsinnung" begleitet: ein Symbol der an die Zuhörer des Predigers in der Wüste ergehenden Forderung sittlicher Reinigung, zugleich ein Bundeszeichen der von ihm eingeleiteten Volksbewegung. So war das Heil der Zukunft schon Jes 1 16 18 4 4, Jer 2 22 4 14, Ez 18 31 36 25 29 33 37 23, Jo 3 1, Mch 7 19, Sach 13 1 14 8, Ps 51 4 9 unter den Bildern von Waschungen und Reinigungen verkündet worden. Aber im Unterschiede von dem bloss rituellen Charakter der hieran sich schliessenden jüd. Tauchbäder soll die von dem Täufer vollzogene Untertauchung den Satz veranschaulichen, dass nur eine sündenfreie Persönlichkeit zum Eintritt in das bevorstehende Reich geeignet ist. Unterzog man sich der Taufe des Johannes, so bekannte man sich auf der einen Seite als Sünder Mc 5 = Mt 6, während man auf der anderen sich zur Bewährung der μετάνοια in sittlich erneuter Lebensführung verpflichtete. Daher der Ausdruck βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν Mc 4 = Lc 3: eine zur Sinnesänderung gehörige und, wo es zu einer solchen kommt, Sündenerlass mit sich führende Taufe. Aehnlich hiess nach Josephus Ant. XVIII 5 2 der Täufer die Juden sich ἀρετὴν ἐπασκοῦντας καὶ τῇ πρὸς ἀλλήλους δικαιοσύνῃ καὶ πρὸς τὸν θεὸν εὐσεβείᾳ χρωμένους zur Taufe vereinigen. Er spendete also nicht, wie das Evglm, sondern forderte, wie das Gesetz, dessen von den Propheten verklärter Grundgedanke in ihm einen letzten, energischen Vertreter gefunden hatte Mt 11 13 = Lc 16 16. Und der Inhalt der Forderung war eben μετάνοια als menschliche Leistung, welche dann Gott seinerseits mit ἄφεσις, wohl vermittelt durch den erwarteten Messias, beantworten wird. Das Neue und auf das, was kommen sollte, direct Vorbereitende im Auftreten des Täufers lag nach Mt 8—10 = Lc 8 9 darin, dass er an Stelle einer national-religiösen die sittlich-religiöse Bedingtheit des Heils setzte und demgemäss auch den Maassstab des Gerichts anders gestaltete, als dies nach jüd. Begriffen der Fall war; dass er überhaupt nicht sowohl die Heiden, an welchen Gott Vergeltung üben, als vielmehr das jüd. Volk selbst, welches Gott prüfen und sichten werde, als vom Tag des Gerichts bedroht verkündigte. Demgemäss wird auch der Mc 5 = Mt 6 = Lc 7 berichtete Massenerfolg nach Mc 9 13 = Mt 17 12 11 18 = Lc 7 33 erheblich zu ermässigen sein. Insonderheit

Digitized by Google

gehören bloss dem Mt die Pharisäer an, welchen hier schon Sadducäer zur Seite treten.

Die Ersteren = פְּרוּשִׁים wahrscheinlich von פָּרַשׁ spalten, trennen, also: die sich Absondernden, sind die „Sonderfrommen", welche im Unterschied sowohl von allen Nicht-Juden, als auch von den weniger streng denkenden Volksgenossen die eigenthümlichen Züge des Judenthums in nationaler und religiöser Beziehung recht geflissentlich in Gesinnung und Lebensführung ausprägten, insonderheit die Führer der herrschenden, gesetzeseifrigen und gegenüber allem Heidnischen und Weltlichen schlechthin ablehnend sich verhaltenden, ausserhalb des Judenthums nichts Gutes und kein Heil kennenden Partei, die eigentlichen Tonangeber der Frömmigkeit in den breiten Schichten des Bürgerthums, die Autoritäten des phantasievollen, zukunftsfreudigen Volksglaubens, welche selbst wieder ihren Ruhm in strenger Unterwerfung unter den Buchstaben des AT und in peinlicher Beobachtung der, im Laufe der Zeit zu dem geschriebenen Buchstaben noch hinzugetretenen, mündlich überlieferten Satzungen der Aeltesten suchten, s. zu Mc 7 2–5. Dagegen nahmen die Sadducäer, eigentlich Zadokiten, LXX οἱ υἱοὶ Σαδδούκ oder Σαδώκ, so genannt nach dem Haupt der Priesterschaft zu Davids und Salomos Zeiten II Sam 8 17 15 24, I Reg 1 33 34, ihre, das Ansehen der pharisäischen Ueberlieferung ablehnende, Stellung lediglich auf dem Boden des mosaischen Gesetzes und gelangten von da zu dem Mc 12 18 beschriebenen nüchternen Glauben. Ihre Partei schloss die älteren Priestergeschlechter in sich, stand zu Jerusalem in Amt und Würden, verhielt sich, befriedigt von dem Besitze der Gegenwart, kühl zu den Zukunftsträumen des Volks und hatte, gegenüber dem populären und demokratischen Pharisäerthum, einen wesentlich aristokratischen und vornehmen Charakter. Einst die eigentliche Regierungspartei, hatte sie schon seit den späteren Zeiten der Hasmonäerherrschaft Vieles von ihrem Einfluss an die meist pharisäisch gesinnte Schriftgelehrsamkeit (daher Mc 2 16 γραμματεῖς τῶν Φαρισαίων) abgeben müssen, welche mit der Zeit sogar im Synedrium (s. zu Mt 2 4) festen Stand gewann, wenn auch die Behauptung der Rabbinen des 2. Jahrh., als seien hier die Pharisäer stets die alleinigen Herren des Synedriums gewesen, stark übertrieben erscheint; vgl. Schr II 380–419. Die sog. 3. Partei der Essäer kommt im NT nicht vor. Aber auch die Combination „Pharisäer und Sadducäer", als ob diese zusammengehörten, etwa entsprechend der Phrase „Junker und Pfaffen", eignet lediglich dem Mt (auch 16 1 6 11 12) und hat ihre Wahrheit nur in der Thatsache, dass beide Parteien in den letzten Tagen Jesu vereint gegen ihn auftraten. Wie bezüglich des Inhalts der Predigt (s. zu Mt 3 2), so stellt mithin Mt Johannes und Jesus auch in Bezug auf das Publikum gleich, an welches die beiderseitigen Straf- und Drohreden ergehen, und legt insonderheit jenem einen Prolog zu Mt 23 in den Mund.

Johannes als Vorläufer des Messias. Mc 1 7 8 = Mt 3 11 12 = Lc 3 15–18. Vom Bussruf des Täufers geht der Bericht über zu seiner, von Josephus, wohl in Berücksichtigung eines röm.-griech. Leserkreises unterschlagenen, Weissagung der messianischen Aera. Somit bilden Aufforderung zur Busse und Hinweis auf den bevorstehenden Gottestag, letztes Aufgebot israelitischer Sittlichkeit und Bewusstsein um die Nothwendigkeit des Eintretens neuer schöpferischer Kräfte, die Kehrseiten in der Predigt des Täufers. Uebrigens scheint eine Gott vertretende, menschliche, nicht die göttliche Persönlichkeit selbst, an welche man nach der zu Grunde liegenden Stelle Mal 3 1 (s. zu Lc 1 17) denken müsste, gemeint, wo von einem (nur relativ) Stärkeren gesprochen ist; ebenso auch nach der ganzen Anlage des Bildes von den Sandalen. Wenn übrigens als Werk des Messias die Geistestaufe erscheint, so geht das, abgesehen etwa von Andeutungen der Psalmen Salomos, ebenso über den Höhestand des populären Glaubens hinaus wie die Entwerthung des Abrahamssamens in der vorangehenden Perikope.

Digitized by Google

Die Taufe Jesu. Mc 1 9—11 = Mt 3 13—17 = Lc 3 21 22. Voraussetzung ist, dass die Stimme des Propheten, sobald sie bis nach Nazaret gedrungen war, daselbst in dem Herzen des Sohnes Josephs und Marias ein Echo fand, in Folge dessen Jesus wie auf ein göttliches Zeichen hin das Geräthe des τέκτων Mc 6 3 bei Seite legte. Und er hat es auch nicht wieder aufgenommen, nachdem seine ahnende Erwartung, dort am Jordan zugleich Gewissheit hinsichtlich des eigenen Berufes zu finden, in Erfüllung gegangen und die Stunde der Taufe, der auch er mit dem Entschlusse eines heiligen Gelöbnisses entgegensah (s. zu Mt 3 15), zur Geburtsstunde seines Christusbewusstseins geworden war: ἔχρισεν αὐτὸν ὁ θεὸς πνεύματι ἁγίῳ καὶ δυνάμει Act 10 38. Mit der Taufe ist Jesus den Aufgaben und Zielen des gewöhnlichen Menschenlebens mit seinen zersplitterten Berufszwecken entnommen, in den engeren Kreis derer eingetreten, welche sich dem nahenden Gottesreiche widmen; er ist Geweihter Gottes geworden, dessen einzigartiger Beruf in Realisirung des letzten Gotteszweckes, der βασιλεία τοῦ θεοῦ, aufging; vgl. Ez 1 1 ἠνοίχθησαν οἱ οὐρανοὶ καὶ ἴδον �ράσεις θεοῦ. Diese ὀπτασία οὐράνιος (Act 26 19; von einer θεωρία νοητική redet hier schon ORIG.) ist die Form, in welcher Jesus, zum definitiven Glauben an seine Mission gereift, die Stunde der Entscheidung erlebt (J. Ws, Predigt Jesu² 154 f); Visionen auch Lc 10 18 22 43; vgl. die Berufungsvision Jes 6. Daher die älteste Ueberlieferung innerhalb und ausserhalb des NT die Taufe als Quellpunkt des messianischen Bewusstseins, als Moment der Begabung mit dem in ihn (εἰς αὐτόν Mc 10, wie Gal 4 6) eingehenden, von nun an ihn treibenden (Mc 1 12 = Mt 4 1 = Lc 4 1) Geiste fasst. Die späteren Vorgeschichten führen dieses eigenthümliche Verhältniss zum Geiste Gottes weiter bis zum ersten Anfang zurück, wenn sie ihn von diesem erzeugt werden lassen, s. zu Lc 1 35. Jungfraugeburt und Jordantaufe sind Doppelgänger, die sich ausschliessen (USENER 128); eben darum, weil eine nachträgliche Begabung Jesu mit dem Geist für Mt und Lc ihren Sinn verloren hat, wenden beide Evglsten den Vorgang, da der zündende Funke in Jesu Seele fiel, jeder in seiner Weise, nach aussen und machen das Taufereigniss zur Beglaubigung Jesu, sei es vor dem Täufer (Mt), sei es vor dem ganzen Volk (Lc 21). Nur darüber kann noch Meinungsverschiedenheit obwalten, ob etwa Rm 1 4 eine noch frühere Auffassungsweise auftaucht, derzufolge Jesus erst mit der Auferstehung zum Gottessohn wird; ob statt blosser Gefühlsgewissheit bei der Taufe vielmehr Erfahrungsgewissheit während seines öffentlichen Auftretens zum Messiasentschluss geführt hat (HST, ZwTh 1891, 56 f 394 419 f), so dass die Taufgeschichte auf einen Moment zusammendrängt, was eine lange stille Arbeit, die zu diesem Moment hinführte und nach demselben erst noch mancherlei Schwankungen zu überwinden hatte, zur Reife gebracht hat (BOUSSET, Jesu Predigt 117—120). Vgl. J. BORNEMANN, Die Taufe Christi durch Joh 1896. Der Taubenerscheinung liegt jedenfalls irgend welche Symbolik zu Grunde (vgl. USENER 56 f). Die Taube spielt eine bedeutende Rolle in den Culten der Syrer und Phönicier, z. B. in Askalon (SCHR II 24), erscheint auf dem Kopf semitischer Gottheiten, wird (nach beiden Talmuden) von den Samaritern als Bild der Schechina verehrt, ist für die Juden Lieblingsvogel nicht bloss der Menschen (Cnt 1 15 2 14 5 2 12), sondern auch Gottes, daher einziger Opfervogel Lc 2 24, Noahs Friedensbote Gen 8 8 (der 8 11 mitgebrachte Oelzweig kam nach Targum Jon. vom Messiasberg); ihrer Flügel Pracht Ps 68 14, ihres Fluges Schnelle Ps 55 7, Hos 11 11, Jes 60 8 finden bildliche Verwerthung. Vor Allem aber ist die Taube Bild der brütenden Naturkraft und des schöpferischen Geistes Gottes, weshalb die rabbinische Theologie sich den über den Wassern schwebenden Geist Gen 1 2 in Taubengestalt vorstellte, die Stimme der Taube Cnt 2 12 aber für die Stimme des heiligen Geistes erklärte. WÜNSCHE, Neue Beiträge zur Erläuterung der Evglien, 21 f 308 385 f 501. Hier aber findet die messianische Neuschöpfung statt. Ausser-

Digitized by Google

dem galt die Taube dem ganzen Alterthum (merkwürdiger Weise) als animal simplicitatis et innocentiae, Tertull. Bapt. 8. So auch Mt 10 16, vgl. WÜNSCHE 131 386. Im Protevglm Jacobi 8—10 wird Maria wie eine Taube im Tempel erzogen; eine Taube fliegt aus dem Stab Josephs und setzt sich ihm aufs Haupt. Bei Philo, Quis rer. div. haer. 25 48, ist die Taube Bild der Weisheit, des νοῦς und des λόγος, in den Sibyllinen Symbol des Geistes 6 6 und des Logos 7 82. RUNZE, Das Zeichen des Menschensohnes 1897, 62—72 77f 105—117 122—126. Die Geistesmittheilung erfolgt nach Jes 42 1, und die Gottesstimme ist aus Ps 2 7, Jes 42 1, vgl. 11 2 gebildet. Sie erklärt Jesus für denjenigen, an welchem Gott ein Wohlgefallen gewann (Aorist.): εὐδοκεῖν ἐν für רָצָה בְּ oder חָפֵץ בְּ. Das Ganze ein Bild der Messiasweihe nach Jes 61 1, Ps 45 8.

Die Versuchung Jesu. Mc 1 12 13 = Mt 4 1–11 = Lc 4 1–13. Nach der jüd. Messiaslehre gehört es zum Beruf dessen, „der da kommen soll", dass er Dämonen und Satan besiege. Daher gleich Mc 1 24 die Furcht der bösen Geister vor demjenigen, in welchem sie den Messias ahnen. Die Christenheit theilte diesen Glauben in der Form, dass der Christus denselben Satan, welcher ihn bei seinem 1. Auftreten zu Tode gebracht hat (Lc 22 3, Joh 13 2 27), bei seiner 2. Ankunft seinerseits zu nichte machen (II Th 2 3—12, Apk 19 19 20 20 2 10) und so den Zweck alles seines Kommens erreichen werde (I Joh 3 8). Was dann äussere Machtwirkung sein wird, das lässt ihn hier eine durchaus sagenhafte, aber auch durchaus sinnbildliche und sinnvolle Erzählung gleichsam vorläufig vollbringen, und zwar in Form einer sittlichen That, kraft welcher er, entsprechend dem griech. Herkules am Scheidewege, gleich nach der Taufe und vor dem Antritt des Berufslebens sich als zu letzterem qualificirt und ausgerüstet erwiesen habe. Die kritische Situation, in welcher er zu solcher Bewährung kam, anzudeuten, dient das Wort πειρασμός, einer von jenen Ausdrücken, welche wie μετάνοια, πίστις, εὐαγγέλιον u. s. w. im NT eine prägnante und so gut wie neue Bedeutung gewonnen haben: die äussere Kampf- und Nothlage, Verfolgung u. s. w. andeutend, welche zur inneren Anfechtung wird Lc 22 28, Act 20 19, Jak 1 2, I Pt 1 6. Aber nicht ohne geschichtliche Berechtigung drängt die Sage Alles, was das wirkliche Leben Jesu von solcherlei herben Versuchungen mit sich brachte, auf diesen einzigen Punkt, den Anfangspunkt seines Berufslebens, zusammen. Denn im Laufe der Verantwortung wegen seiner Dämonenaustreibung erklärt er, es würde ihm nicht möglich sein, jetzt einzelne Seelen der finsteren Macht zu entreissen, wenn er nicht diese Macht selbst zuvor in persönlichem Entscheidungskampfe besiegt, den Satan selbst wie in einer Geisterschlacht überwunden hätte (Mc 3 27 = Mt 12 29). Dies ist die Frucht eines Aufenthaltes in der Wüste gewesen, wie er sich unseren Berichten zufolge unmittelbar an die Taufe angeschlossen hat. Die Wüste kommt hier als der Aufenthaltsort der bösen Geister in Betracht, wie Mt 12 43 = Lc 11 24, Jes 13 21 34 14, Lev 16 10, Tob 8 3, Bar 4 35, Apk 18 2, Hen 10 4. Auch die enge Beziehung zur vorangehenden Perikope ist klar. Jetzt galt es festzuhalten an dem Gewinn des Taufmomentes, zu verharren in der Höhe des erreichten Idealismus, das Wort „Du bist mein Sohn" zu vertheidigen gegen die Stimme des Versuchers, welcher dasselbe nach dem Vorbilde der Schlange Gen 3 1 in Frage umsetzt: Wenn du Gottes Sohn bist; vgl. Mt 3 17 mit 4 3 6. Mit dem Gesagten ist bereits die Frage beantwortet, ob es sich in der vorliegenden Perikope um allgemein menschliche oder um spezifisch messianische, das Berufsleben Jesu berührende, Versuchungen handle. Der Natur der Sache nach wird sich zwar auch das allgemein Menschliche nicht verleugnen, vgl. Hbr 2 18 4 15. Wenn er sich aber wirklich seit der Taufe als Messias wusste, so stand ihm eben damit auch die Idee des Reiches als Lebenszweck fest, und nur um das Wie der Ausführung, nur darum, ob dieses Reich von aussen nach innen oder von innen nach aussen zu bauen sei,

Digitized by Google

konnte es sich noch handeln. Hier drängen sich von allen Seiten Möglichkeiten auf, die er als Irrwege erkennen, als Versuchungen empfinden musste. Ueber die Art und Weise, wie die innere Krisis, die aus solcherlei Erwägungen erwuchs, zur Entscheidung gelangt ist, soll sich Jesus nach einer weit verbreiteten Auffassung unserer Perikope in einer Parabel ausgesprochen haben, indem er ein Seelendrama malte, welches später in Geschichte umgesetzt wurde. Nun ist freilich klar, dass eine Erzählung, welche den Teufel und den Messias sich Person gegen Person entgegentreten lässt, ja den letzteren sogar als zeitweilig unter der Disposition des Ersteren stehend betrachtet (Mt 5 8; das Hbr-Evglm beseitigt den Anstoss, indem es statt des Teufels den hl. Geist zum Subject von λαμβάνειν macht), auch Luftflüge auf Berge kennt, von welchen aus man alle Reiche dieser Welt (Mt 8), sogar in Einem Augenblick (Lc 5), übersieht, keinen Anspruch auf Geltung eines historischen Berichtes erhebt. Wenn der Teufel nicht bloss ständig mit Schriftstellen geschlagen wird, sondern gelegentlich auch selbst eine Schriftstelle anführt (Mt 6), so nimmt damit die Versuchung den Charakter eines theologischen Zweikampfes an, ähnlich den, in den clementinischen Homilien und Recognitionen geschilderten, Disputationen zwischen Simon Petrus und jenem Simon Magus, welchen die Sage gleichfalls in Kraft der Dämonen zum Fluge sich erheben lässt, so dass man in der Zurückweisung der Zumuthung, sich vom Tempeldach herabzustürzen, die Ueberwindung der heidnischen Magie abgebildet sehen wollte. Indessen liegen als Anhaltspunkte für die kunstmässige Ausbildung der Sage gewisse at. Normen und Typen viel näher. Wie Gott selbst hier seinen Sohn, den Messias, einer Erprobung entgegenführt (die Initiative steht in allen Berichten bei demselben πνεῦμα, mit welchem Jesus soeben gesalbt worden ist), so hat er nach Dtn 8 2 einst seinen „erstgeborenen Sohn" (Ex 4 22) 40 Jahre lang in der Wüste durch Versuchung erprobt, was nach I Kor 10 11 τυπικῶς geschehen ist. Aber das Volk ist nicht bestanden, während der Messias besteht. Zwar auch er hat gelegentlich gehungert (Mc 11 12) und fastet hier 40 Tage, wie einst Moses Ex 34 28 und Elias I Reg 19 8. Während aber das ganze Volk nach Ex 16 2—9, Num 11 4—10 = I Kor 10 6 in der Wüste bald vor Hunger, bald aus Lust nach guter Speise wider Gott murrt, weiss der Messias aus der, unmittelbar auf das Programm der Versuchung Dtn 8 2 folgenden, Stelle Dtn 8 3, dass die Erhaltung des menschlichen Lebens nicht allein auf den Nahrungsmitteln beruht. Während ferner die Israeliten in der Wüste nicht bloss versucht worden sind, sondern nach Ex 17 1—7, Num 21 4—7 = I Kor 10 9 auch ihrerseits Gott versucht, d. h. ungeduldig herausgefordert haben, seine Macht zu erweisen, lehnt der Messias eine gleiche Zumuthung des Satans mit dem Spruch Dtn 6 16 ab. Während endlich nach Ex 32 6 = I Kor 10 7 das Volk in der Wüste auch der Versuchung zum Abfall und Götzendienst unterlegen ist, hält der Messias im 3. Acte des nt. Versuchungsdramas siegreich das Panier des Monotheismus in seiner absolut verpflichtenden Kraft aufrecht. Selbst in dem Schlussbilde der bedienenden Engel (διακονεῖν Mc 1 13 = Mt 11 zu verstehen wie Mc 1 31 15 41 und oft) wirkt das Vorbild theils des Volkes, welchem in der Wüste „Engelbrod" gereicht wurde (Ps 78 25), theils des Elias, welchem Engel Speise in die Wüste bringen (I Reg 19 5), nach. Aber nicht bloss diese at. Mustern folgende Nacharbeit beweist die Herkunft unserer erweiternden Darstellungen aus nachgehender Reflexion der Gemeinde: die 3 Versuchungen selbst haben ihre historischen Anhaltspunkte erst in späteren Momenten des Lebens Jesu, da nämlich, wo der zuvor nur als Vorbehalt im Gemüthe Jesu vorhandene Messiasgedanke nicht mehr länger sein eigenstes Geheimniss bleiben kann, wo er sich hervordrängt und durch den Conflict mit der volksthümlichen Messiasidee, die Jesu entgegengetragen wird, eine Wendung in seinem Verhältnisse zu den Jüngern und zur Menge herbeiführt,

Digitized by Google

von deren Idealen Jesus sich lösen muss und wirklich löst, selbst auf Gefahr persönlichen Unterganges. Er entfernt die politischen Elemente der Messiasidee unter gleichzeitiger Festhaltung und Vertiefung der religiös-sittlichen. Diese Auseinandersetzung mit der Messiasidee beginnt seit dem Momente der Speisung, an welches Ereigniss sich erstmalig weiter gehende Erwartungen des Volkes knüpften, denen er ausweichen musste (Joh 6 15). Der geistige Gehalt der Erzählung von der wunderbaren Speisung erscheint vorweggenommen, wenn im 1. Versuchungsacte Jesus den Contrast seines Bewusstseins um den höchsten Beruf und seiner äusseren hülflosen Lage in der Wüste zu fühlen bekommt. So liegt jederzeit etwas Versuchliches in Erlebnissen, welche dem Menschen einen grellen Widerspruch zwischen seinen persönlichen Ansprüchen, seiner sittlichen Aufgabe und den dagegen gleichgültigen äusseren Lebensbedingungen, die nur Beschränkung und Entsagung fordern, zu Gemüthe führen. Die Reflexion auf die geringen Mittel, welche zur Erreichung eines Lebenszweckes sich bieten, sowie auf die massenhaft sich entgegenthürmenden Hemmnisse verleiten dann bald zu muthlosem Verzicht, zur Verzweiflung an der Erreichbarkeit des höheren Lebenszweckes, bald zu selbstsüchtigen Unternehmungen und unerlaubten Versuchen sich kurzer Hand der Nothlage zu entledigen, indem man die Wunderkraft des Geistes zum Zwecke der Befriedigung nächstliegender Sinnesbedürfnisse und der Sicherung des irdischen Daseins ausbeutet. Für Jesus glich sich der vorgefundene Widerspruch von Innen und Aussen in dem Hochgefühle aus, Nahrung zur Befriedigung wahrer geistiger Bedürfnisse nicht bloss für seine Person zu kennen (Joh 4 32 34), sondern auch Anderen spenden zu dürfen, Brod des Lebens zu sein (Joh 6 48–51 63). So erscheint darum Mc 6 30–44 8 1–9 das in der Wüste hungernde, an Jesu Wort hängende Volk einen ganzen Tag lang über das sinnliche Bedürfen und den Gedanken an leibliche Versorgung hinweggehoben in der Erfahrung, dass der Mensch nicht von Brod allein lebet, sondern der Lebenswirkungen, die von Gott ausgehen, mancherlei und viele sind. Insonderheit wird man einem Gott, der solche Wunder thut, um die Geister zu sättigen, nicht eigenmächtig vorgreifen dürfen, wo es sich um Durchhülfe für das Leben des Leibes handelt. Die Autorität, welche Jesus mit und bei der Speisung zugefallen war, wurde nun freilich von Seiten der pharisäischen Schulhäupter bestritten, so lange er sich nicht durch ein unzweifelhaftes Mirakel, ein „Zeichen vom Himmel", beglaubigt hatte. Daher die an die Speisungsgeschichte sich anschliessende Forderung, aber auch die Ablehnung einer solchen Mc 8 11 12, Mt 12 39 16 1 4, Lc 11 29. Damit ist das Heiligthum seiner Seele sichergestellt gegen den Schwindelgeist der Messiasträume seiner Zeitgenossen; es ist seiner Berufsbahn der sittliche Charakter gewahrt, der Wundersucht aber die Wurzel abgegraben. Dies der zu Tage liegende Sinn des 2. Versuchungsactes, dessen Scene daher das Nationalheiligthum Israels ist als die Stätte der denkbar grössten Oeffentlichkeit; den Gegensatz dazu bildet das abgelegene Galiläa, welches den Schauplatz der bescheidenen Thätigkeit dieses Messias liefern soll. Es sind die aus dem Gefühl des Könnens entspringenden Reize zu abenteuerndem, tollen Wagnisse auf Leben und Tod, die sich in diesem Bilde spiegeln. Aber wie die 2. Versuchung am heiligen Orte des eigenen Volkes statt gehabt hatte, so legte sich jetzt die Veranlassung nahe, den Blick von Israel, dessen Religion im wundergläubigen Phantasiebedürfnisse aufgegangen war, ab- und der Heidenwelt zuzuwenden. Dahin, nach der grossen Welt draussen und nach ihrer Herrlichkeit, nach Weltherrschaft, drängte schon das jüd. Messiasideal Dan 7 27, drängte aber auch, nach Verleugnung desselben, um so stärker das erwachte Gefühl für die Menschheit. Aber „was könnte es dem Menschen helfen, wenn er die ganze Welt gewänne und doch Schaden nähme an seiner Seele?" In die Nähe dieses Wortes (Mc 8 36) führt die 3. Versuchung, wo es sich darum

Digitized by Google

handelt, dass Jesus eine Macht, die ihm der Vater übertragen sollte (Mt 11 27 = Lc 10 22), voreilig und widerrechtlich aus der Hand des Teufels empfängt. Denn so wie diese Welt erfahrungsmässig ist, kann man sie nur vom Satan zu Lehen nehmen, dem ihre Herrlichkeit zu eigen geworden ist (Lc 6), und der als „Fürst dieser Welt" (Joh 12 31) unter der Hülle der heidnischen Götterbilder Anbetung empfängt (I Kor 10 20), wie solches beispielsweise in Cäsarea Philippi der Fall war. Also entweder, im Bunde mit dem unreinen Geist, mühelos in die Höhe oder, in entsagungsvollem Kampfe mit ihm, in den Tod. Denn Entfaltung einer Messiasfahne, die im Gegensatze zu den nationalen Erwartungen steht, bedeutet bei gleichzeitigem Verzicht auf weltliche Machtmittel, auf die Waffen des Argen, sicheren Untergang. Der in der Treue des Gehorsams gegenüber dem Messiasruf Gottes gefasste Todesentschluss bildet daher den Gewinn einer letzten, siegreich bestandenen, Versuchung, und wer ihm diese Errungenschaft mit Einflüsterungen, die im eigenen Fleisch und Blut Verbündete finden, wieder zu entreissen versucht, der bekommt, wie Petrus nach der Scene bei Cäsarea Philippi Mc 8 33, das Wort zu hören: „Weiche hinter mich (= gehe mir aus dem Gesicht), Satan", der ist mithin selbst der Satan der Versuchungssage. Definitiv überwunden aber ist diese 3. Versuchung erst mit dem letzten Gebet in Gethsemane, welches freilich gerade Petrus verschlafen hat (Mc 14 35—37). Aus dieser Beziehung der dreiactigen Versuchungsgeschichte auf spätere Stationen in Jesu Berufsleben erhellt endlich noch einmal die Priorität von Mc 1 12 13, wo noch keine derartige Ausmalung statt hat, sondern es sich bloss darum handelt, den innerlich für das Messiasthum Entschiedenen eine erstmalige, entscheidende Probe bestehen zu lassen.

Die Rückkehr nach Galiläa. Mc 1 14 15 = Mt 4 12—17 = Lc 4 14 15. Nach Mc und Mt wird die Kunde, dass der Vorläufer abgetreten sei, für Jesus Ruf zur eigenen That. Nachdem es sich herausgestellt hat, dass der Täufer derjenige nicht war, dem das Harren der Besten im Volke galt, weiss Jesus nur um so gewisser nicht bloss, dass er es ist, sondern auch, dass er handeln muss. Das thut er, indem er nach der Lc 15 aus Mc 1 21 39 3 1 6 2 = Mt 4 23 9 35 12 9 13 54 abstrahirten und antecipirten Notiz als Lehrer in den Synagogen auftritt. Die Synagoge bildet die am meisten charakteristische Erscheinung des nachexilischen Judenthums. Wo eine religiöse Gemeinde war, da war auch mindestens ein gottesdienstliches Lehrhaus, in welchem sabbatliche Zusammenkünfte gehalten, gebetet, Gesetz und Propheten (s. zu Lc 4 17) verlesen, in der (aramäischen) Landessprache erklärt und besprochen wurden. Jeder erwachsene Jude konnte in der Synagoge als Lehrer auftreten. Die Wettbewerbung auf diesem Gebiete war noch völlig frei, allerdings unter der idealen Voraussetzung, dass jeder Israelit fachmännische Kenntniss vom Gesetz besitze, s. O. HTZM 148 f. Als wesentliches Thema seiner Predigt erscheint Mc 15 ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ oder Mt 17 τῶν οὐρανῶν, deren Erscheinung beiderorts nach auch sonst nachweisbarer jüd. Auffassung von vorangängiger vollkommener Bussleistung abhängig gedacht wurde, s. BALDENSPERGER 117, SCHR II 531. Das Reich ist so nahe, steht bereits vor der Thür; nur muss letztere sich noch öffnen, und das eben soll die Busse wirken. Dann wird Gott sich aufmachen und die Herrschaft antreten. Schon hier wie fast durchweg bezeichnet Mt (ebenso das Hbr-Evglm) im Gegensatz zu Mc und Lc das Gottesreich mit dem Ausdruck ***Reich der Himmel***. Die im AT durchschlagende Vorstellung, wonach Gott in einem besonderen Herrschaftsverhältnisse zu seinem auserwählten Volke steht (daher die Ausdrücke מַמְלָכָה und מֶמְשָׁלָה, auch מְלוּכָה und מַלְכוּת), liess die israelitische Volksgemeinde, sofern sie von Gott als ihrem unsichtbaren König regiert, mit dem Gesetz als der Willensoffenbarung desselben begabt und der Vollendung eines goldenen Zeitalters entgegengeführt wird, unter den Gesichtspunkt einer βασιλεία τοῦ θεοῦ treten, welcher terminus

Digitized by Google

technicus schon Sap 10 10 für Erfüllung aller messianischen Verheissungen steht, nachdem im Verlaufe der bisherigen Geschichte des Volkes die altprophetische Hoffnung auf fortschreitende Erweiterung und Reinigung eines schon bestehenden Reiches sich umgesetzt hatte in die apokalyptische Erwartung einer erst noch bevorstehenden Errichtung, einer wunderbaren Herstellung desselben. Während nämlich jetzt noch irdische Mächte die Welt beherrschen, wird nach Dan 2 44 in der Zeit der Vollendung „der Gott des Himmels" ein unzerstörbares Reich errichten, in welchem in Form einer „Herrschaft der Heiligen" (Dan 7 14 18 22 27) die Idee des Königthums Gottes erst zur vollen Wahrheit herangedeihen soll. Daher an die Stelle des Gen. τοῦ θεοῦ der matthäische τῶν οὐρανῶν, die vom Himmel her in die gegenwärtige Wirklichkeit hereintretende, diesseitig werdende, göttliche Ordnung der Dinge bezeichnend, um so leichter treten konnte, als der Begriff des Himmels im damaligen Judenthum den Begriff Gottes vertrat; man sagte „Himmel" und meinte „Gott", vgl. die Metonymie schon Dan 4 23, aber auch Mc 11 30, Lc 15 18. Somit ist τῶν οὐρ. Gen. subjecti: ein Reich, das zwar auf Erden verwirklicht wird, darin aber der Himmel die Herrschaft führt. SCHR II 538f. Es fragt sich nur, ob und inwieweit dieser durchaus eschatologisch bestimmte Reichsgedanke in Jesu Geist eine Umformung erfuhr, die seine Umsetzung aus der localen in die qualitative Begriffssphäre, seine Verklärung in den religiös bedingten Begriff des höchsten Gutes bedeutet. NtTh I 188—234.

Berufung der ersten Jünger. Mc 1 16–20 = Mt 4 18–22 = Lc 5 1–11. Jesu Absehen ist sofort auf Sammlung des Stammes und Kernes einer echten Gottesgemeinde, wie sie im Reiche Gottes zu finden sein musste, gerichtet. Die Wirkung ins Weite setzte zunächst Bildung eines engeren Kreises von Jüngern voraus, worin Jesus dem Beispiel des Johannes und anderer Lehrer seiner Zeit, vor Allem demjenigen der Propheten folgte. Uebrigens war der Fischfang, von welchem Jesus zwei Brüderpaare als seine Erstlinge abberuft, neben dem Landbau Lc 9 62 Hauptbeschäftigung der Einwohner dieser Gegend, daher auch der Jünger. Wenn man den momentanen Erfolg der Aufforderung nur unter Voraussetzung von Joh 1 35–42 erklärbar findet, so ist dagegen zu bemerken, dass die Berichterstattung wenigstens formell (s. Einl. II 5) bedingt ist durch I Reg 19 21 וילך אחרי אליהו, wie überhaupt die bündige Kürze der Berufungsgeschichte des Elisa I Reg 19 19–21 hier ihre Neubildung findet. Daran allein hängt die viel behandelte Unanschaulichkeit dieser Erzählung, die aber doch gleichwohl Niemand, der sich überhaupt auf Wirklichkeit versteht, für die Anschaulichkeiten von Lc 5 1–11 umtauschen wird (gegen FN 44—48).

Jesus in der Synagoge zu Kapernaum. Mc 1 21–28 = Lc 4 31–37. Der Antrittstag sowohl für die Lehr- als für die Heilthätigkeit. Der Zusammenhang der diesem Tag gewidmeten Stücke 1 21–38 ist bei Mt gänzlich zerstört (WRL 128f.). S. Einl. I 4.

Begegnungen Jesu mit Besessenen (obsideri ist bezeichnender, von Cyprian aufgebrachter Ausdruck) gehören jedenfalls zu dem geschichtlichen Untergrund der gesammten nt. Wunderwelt. Die πνεύματα ἀκάθαρτα, die δαίμονες oder δαιμόνια (Neutrum von δαιμόνιος, nicht etwa Diminutiv), von Hause aus der persischen Religion angehörig und dem AT fremd, waren auf dem Wege des internationalen Verkehrs in Judäa eingewandert, ganz besonders lebendig aber in den Tagen der röm. Herrschaft geworden, als deren hülfreiche Geistermächte sie vielfach erschienen. Auf sie wurde die gesammte heidnische Religion, namentlich der griech.-röm. Götterdienst zurückgeführt (I Kor 10 20). Zu Hause in der dichten, schwülen, dunklen Atmosphäre (Eph 2 2 6 12), aber auch in den Wüsteneien (s. oben S. 45), haben sie den Trieb, in die Menschen zu fahren und sich daselbst, zum qualvollsten Verderben derselben, Wohnstätten zu schaffen (Mt 12 43–45 = Lc

Digitized by Google

11 24—26). Besessenheit ist daher geradezu zum volksthümlichen Ausdruck für Verrücktheit und Gehirnleiden geworden, vgl. Joh 10 20 δαιμόνιον ἔχει καὶ μαίνεται. Ist überhaupt der Satan, das Oberhaupt der Dämonen Lc 11 15 18, Urheber schon jedweder Krankheit (Lc 13 16), so gilt insonderheit bei Mc (Schr, JpTh 1872, 633—640) der Geistesgestörte als Opfer einer finstern Macht, welche sich seiner bemächtigt hat, um ihn zu bethören, gänzlich zu verwirren und sich selbst wie den Andern fremd und unverständlich zu machen. Daher gelten Melancholie, rasende Leidenschaft, aber ausserdem auch (so bei Mt und Lc) hartnäckige Lähmung, anhaltender Blutfluss, Aussatz, plötzliches Blind-, Stumm- und Taubwerden, Contractheit, Tobsucht und fallende Sucht (Epilepsie), überhaupt alle psychisch-nervösen oder gar mit Zuckungen und Krämpfen verbundenen Störungen als von Dämonen hervorgebracht. So verdolmetschte man sich den eigenthümlich unheimlichen Charakter solcher Krankheiten. Die Leidenden selbst sind von ihrer Doppelpersönlichkeit, d. h. davon, dass die Dämonen ihnen ihre Art und ihren Willen aufzwingen, so überzeugt wie ihre Umgebung, sprechen daher oft, wie hier Mc 24 = Lc 34, im Namen des Geistes oder der vielerlei Geister (Mc 5 9), von welchen sie gequält sind. Darum ist z. B. Mc 3 11 von den „unreinen Geistern" direct gesagt, was nur von den Personen gelten kann, die sie sich zu Organen gemacht haben. Wie solche Krankheitsformen im damaligen Morgenlande besonders häufig gewesen sein mussten, so gab es auch allenthalben, und nicht am wenigsten unter den Juden, Geisterbeschwörer, ἐξορκισταί Act 19 13, die damalige Form der Irrenärzte, die Asklepiaden des Judenthums. Will doch Josephus, Ant. VIII 2 5 selbst gesehen haben, wie ein solcher mit Namen Eleazar vor Vespasian und seinem Stab, also in grösster Oeffentlichkeit, dem Dämonischen einen salomonischen Zauberring unter die Nase hielt und unter weiterer Beihülfe von Incantationen und Formeln den Dämon herauszog, welcher überdies bei seinem Austreten auf des Zauberers Befehl ein mit Wasser gefülltes Gefäss umstossen musste. Insonderheit scheinen nach Bell. II 8 6 derartige πρὸς ὠφέλειαν ψυχῆς καὶ σώματος betriebene Studien in den essäischen Kreisen zu Hause gewesen zu sein. Aus Mt 12 27 = Lc 11 19 geht hervor, dass Jesus selbst die Thatsächlichkeit exorcistischer Wirksamkeit einzelner pharisäischer Zeitgenossen ebenso anerkannte, wie er seinerseits Anspruch auf Anerkennung der überraschenden Erfolge, die seine eigene Thätigkeit auf diesem Gebiete aufzuweisen hatte, erhebt; und aus Mc 9 38 = Lc 9 49 erhellt, dass sein Name selbst bald als ein vorzüglich erprobtes Mittel Dämonen auszutreiben galt. Zum Glauben an die Realität christl. Dämonenaustreibungen bekennt sich beispielsweise noch Justin, Apol. II 6, Dial. 85. Celsus findet hier geradezu die Stärke der christl. Propaganda nach Orig. Cels. 1 6, vgl. 6 41 8 37. Die Väter sehen in dieser fortwirkenden Kraft eine Bestätigung der Göttlichkeit des Christenthums, und die altchristl. Kirche weist als Surrogat für das allmählich erloschene χάρισμα der Dämonenaustreibungen unter den niederen Kirchendiensten noch die Function der Exorcisten auf. In solchen Fällen brachte dann nicht sowohl der Exorcismus Heilung, als vielmehr der Exorcist als die vom Glauben getragene, geistesmächtige und überlegene, insofern christusartige Persönlichkeit. Die Verweisung der Dämonenaustreibungen in das Gebiet des allegorisirenden Mythus, als sollten sie nur die Besiegung der heidnischen Religion durch Christus zur symbolischen Darstellung bringen, lässt sich um so weniger durchführen, als vielmehr in den Evglien gerade das Judenthum nicht minder wie das Heidenthum den Boden für dämonisches Treiben bietet. Den Geschichtsursprung dieses, allerdings vom sagenbildenden Trieb erfassten, Bestandtheiles der evang. Geschichte sichert vor Allem die gegenwärtige Perikope, die das 1. Beispiel dafür bringt, dass und wie Jesus ein gebundenes und geknechtetes Bewusstsein von den Ketten befreit, mit welchen krankhafte Stimmungen, eige-

Digitized by Google

ner und fremder Aberglaube (keineswegs nothwendig immer Sünde) es belastet hatten. Vgl. NIPPOLD, Die psychiatrische Seite der Heilthätigkeit Jesu, 1889; PIEPER, Das Verhältniss des Besessenseins zum Irrsinn (Theologische Arbeiten aus dem rheinischen wissenschaftlichen Predigerverein, 1891, 61—91); A. HRK, Medicinisches aus der ältesten Kirchengeschichte 1892, 68f 73f; TH. BRAUN, Die Dämonischen des NT (Zeitschrift für Theologie und Kirche 1898, 494—533); J. WS, Dämonen, Dämonische RE³; WEINEL 110 129.

Als geschichtlicher Untergrund dieses und ähnlicher Berichte steht demnach fest, dass Jesus über eine Thatkraft des Vertrauens und Wollens gebietet, die sich zu entbinden und in mächtigen Schwingungen Anderen mitzutheilen vermag: innerhalb gewisser Grenzen gehören Uebertragungen von Wissensinhalten und Willenskräften der Wirklichkeit an, wenn auch nicht dem durchsichtigen Vordergrunde derselben. Der gleich in diesem 1. Fall eingetretene Erfolg weckt in Jesus das Bewusstsein um diese seine Fähigkeit und in seiner Umgebung den Glauben an seine Wunderkraft. So wird der Vorgang Gelegenheitsursache zu einer, auf dem einmal beschrittenen Gebiete sich weiter entfaltenden, von der Sage nur mit allzu grosser Vorliebe in Pflege genommenen, Thätigkeit. S. Einl. II 5.

Genesung der Schwiegermutter des Pt. Mc 1 29–31 = Mt 8 14 15 = Lc 4 38 39. Unmittelbar an den Austritt aus der Synagoge (nach Mt an den Auftritt mit dem Hauptmann) reiht sich der Eintritt in Simons Haus, welches bald auch Jesu Wohnung (gemäss seiner Instruction Mc 6 10 = Mt 10 11 = Lc 9 4) und Ausgangspunkt seiner Wirksamkeit in Kapernaum werden sollte 2 1 3 20 9 33. Simon war verheirathet I Kor 9 5; seine bei ihm wohnende Schwiegermutter litt gerade unter den Einflüssen der feuchten und sumpfigen Niederungen am See. Seinen Mt 10 12 13 = Lc 10 5–7 (pax vobiscum) gegebenen Anweisungen im Voraus selbst entsprechend, reicht Jesus ihr begrüssend und theilnehmend die Hand und richtet sie eben damit zugleich auf: wie bei allen Anfangsthaten ein unbeabsichtigt sich einstellender Erfolg.

Krankenheilungen am Abend. Mc 1 32–34 = Mt 8 16 17 = Lc 4 40 41. Das Vorkommniss in der Synagoge hatte das menschliche und speziell jüd. Wunderbedürfniss entfesselt, kann aber erst jetzt, nach dem abendlichen Abschluss des Sabbats, seine Wirkung üben, darin bestehend, dass man zu dem, der an einem Besessenen seine Macht einmal erwiesen hat, Kranke zu Hauf bringt, von welchen die Besessenen hier und anderwärts ausdrücklich unterschieden werden (PIEPER 71f). Ein für das Gesetz der Steigerung der Wunderberichte maassgebendes Paradigma ist es, wenn aus den „vielen", die Mc 34 geheilt werden, Mt 16 = Lc 40 alle werden. S. Einl. II 5.

Flucht Jesu. Mc 1 35–38 = Lc 4 42 43. Eine von den Perikopen, deren Verständniss aus nahe liegenden Gründen schon früh verloren gegangen ist, weil die Hauptaufgabe Jesu in das Wunder verlegt wurde. Aber die Thätigkeit, in welche ihn die Zeichen suchende Menge hineinführte, war von vornherein für Jesus nicht von centraler Bedeutung, an sich vielmehr Ausgangspunkt einer unreinen, sinnlichen und die Sache eher compromittirenden Bewegung. Flucht also vor der ungeahnten Realität, in welche der Idealismus seiner Berufserfassung hineingeführt hatte; Erbeben vor den Zumuthungen, welche die von der Phantasie lebende Menge an ihre Führer und Helden stellt: das ist der Sinn des Stückes.

Reisepredigt in Galiläa. Mc 1 39 = Mt 4 23–25 = Lc 4 44. Die Stelle ist maassgebend für ein historisches Verständniss von der öffentlichen Wirksamkeit Jesu. Das Vorkommen von Heilungen hält auch Pls für ein wunderbares Angebinde, welches der christl. Gemeinde als Wiegengeschenk zu Theil wurde

Digitized by Google

(I Kor 12 9 30), und ist sich bewusst, selbst an diesem χάρισμα theilzunehmen (II Kor 12 12). War schon Jes 29 18 19 42 7 die messianische Zeit als eine Epoche vollkommenster Genesung und allseitigen Heils gekennzeichnet, so hat Jesus nicht bloss thatsächliche Erfüllung geleistet, sondern auch jene prophetischen Schilderungen als sinnbildliche Darstellungen seiner belebenden Wirksamkeit überhaupt benutzt; daher Jes 35 5 6 = Mt 11 5 und Jes 61 1 = Lc 4 18 21.

Auf eine Wirksamkeit zu Gunsten der Kranken und Elenden wies insonderheit hin Jes 35 3 ἰσχύσατε χεῖρας ἀνειμένας (oder χεῖρες ἀνειμέναι) καὶ γόνατα παραλελυμένα. Während nun aber die Realität einzelner Heilthaten auf dem Gebiete des seelischen Lebens allgemein anerkannt und ohne solche Anerkennung auch in der That ein vorstellbares Bild von Jesu Erfolgen nicht zu gewinnen ist (vgl. den die älteste Ueberlieferung erhaltenden Laut Act 10 38), streitet man darüber, ob sich Jesu Heilthätigkeit auf jene Gebiete beschränkt habe. Die Fälle, darin er darüber hinausgriff, verlangen zwar jeder für sich gesonderte Erwägung und Beurtheilung. Im Allgemeinen aber ist zu bemerken, dass ihnen der Charakter einer gewissen historischen Unerkennbarkeit auf der einen, dafür nachweisbarer Bedingtheit durch at. Vorbilder auf der anderen Seite eignet. Soweit gleichwohl aus einigen Erzählungen von Gichtbrüchigen, Blinden und Tauben, die Jesu Hülfe mit Erfolg anriefen, hervorgeht, dass er für sein Heilwirken keine Demarcationslinie anerkannt hat, keine unüberschreitbare Grenze sich gesteckt sah, ist zu beachten, dass die Nöthigung hierzu ebenso sehr in seinem unwiderstehlichen Mitleidszug (s. zu Mt 8 17) und bergeversetzenden Glauben, wie in der Erwartung des Volkes lag, welches in der Religion Heilung für alle Schäden und im Messias mindestens einen dem Elia und Elisa ebenbürtigen Mann finden musste, um an ihn zu glauben. Umgekehrt kann aber auch nur den Glaubenden geholfen werden, während Jesu Wunderkraft sofort versiegt, wo diese Voraussetzung wegfällt Mc 6 5. Die Evglien lassen jene jedenfalls am reichlichsten immer da quellen, wo Kranke sich zu ihm drängen, vor ihm niederfallen, seine Kleider anrühren, um Erbarmen flehen, ihren Glauben, dass ihnen zu helfen sei, bekennen; mit der Hülfsbereitschaft erscheint auch Jesu Kraftbewusstsein mächtig herausgefordert und gehoben. Auf keinen Fall also wird man derartige Heilthaten schon um der Stempelmarke des Wunders willen, unter welcher sie auftreten, in das Gebiet des Mythischen zu verweisen haben. Im Allgemeinen kennzeichnen sie die Wirkungen, welche ein fester Wille und ein überzeugter Glaube auf das leibliche Leben auszuüben vermögen. Eine andere Frage dagegen ist es, inwiefern jeder einzelne dieser Berichte überhaupt geschichtlich verbürgt oder aber aus noch erkennbaren Stoffen in lehrhafter Absicht gebildet, was in ihm geschichtliche Erinnerung, was idealisirende Weiterführung, poetische Steigerung sei u. s. w. Endlich darf man sich in Befolgung der ältesten Berichte und unter Berücksichtigung des, schon von einem Evglm zum anderen in quantitativer wie qualitativer Beziehung rapid sich vollziehenden, Wachsthums des Wunders die Zahl solcher Heilungen auch nicht als zu gross vorstellen. Sobald der fruchtbare Boden Galiläas verlassen ist, erscheinen nur noch 6 Fälle. S. Einl. II 5.

Heilung eines Aussätzigen. Mc 1 40—45 = Mt 8 1—4 = Lc 5 12—16 (17 11—19). Aus der Zeit dieser ersten Reiseprediglt hat sich nur eine einzige, überdies schwer deutbare Erinnerung erhalten. Genau übereinstimmend werden die Worte des Aussätzigen selbst berichtet, welche, je nach dem Sinn von καθαρίσαι, die Anerkennung der Autorität Jesu oder den Glauben an seine Macht, in beiden Fällen aber mit und neben der Zumuthung an Jesus auch Unterwerfung unter seinen Willen ausdrücken. Bedeutet nämlich καθαρίζειν (hellenistisch für καθαίρειν) factische Reinigung, so wird geradezu ein Natur- oder Allmachtswunder erzählt, und ein solches liegt auch nach dem Wortlaut von Mc 42 = Lc 13 = Mt 3 unzweifel-

Digitized by Google

haft vor. Denn das sofortige Verschwinden von Grind und Flechten, Eitergeschwüren und rohem Fleisch (vgl. die ausführliche Beschreibung der Krankheit, welche eine Hauptplage des Morgenlandes bildet, Lev 13 und 14) lässt sich mit der Heilung Fieberkranker, Besessener, Gelähmter, wo heftige Widerstände und Schmerzen durch lebenskräftige Vorstellungs- und Willensbewegungen plötzlich durchbrochen werden, nicht mehr vergleichen. Um so gewisser nur ist unsere Erzählung nach dem Muster der Heilung des aussätzigen Naëman durch Elisa II Reg 5 9–14 gebildet, wozu noch die Rolle des Aussatzes in der prophetischen Sprache tritt Jes 1 6 35 8 61 1: Bild der Erlösung des in Sünden unreinen, verworfenen Volkes. So also jedenfalls im Sinne der Berichterstattung; eine eigentliche Lehrerzählung. Sofern aber die Umgebung des Stückes eine geschichtliche und in demselben wohl Erinnerung an einen bezeichnenden und folgenreichen (vgl. Mc 1 45 = Lc 5 15 16) Vorfall auf der Reise erhalten ist, liegt die Erwägung nahe, dass καθαρίζειν טהר im Aussatzcapitel Lev 13 durchweg, vgl. v. 6 13 17 23 28 34 37 59, aber auch Act 10 15 11 9 bedeutet: rein sprechen, für rein erklären, wie μιαίνειν das Gegentheil davon. Von einer Krankheit wird man überhaupt nicht „gereinigt", sondern geheilt. Es scheint demnach, dass der Betreffende, um seine Genesung constatiren zu lassen, an Jesu Autorität appellirt habe, um sich den Weg nach Jerusalem zu ersparen. Nach Art damaliger Schriftgelehrten soll er ihm ein Gutachten ausstellen. Dies thut Jesus, indem er die Reinsprechung zugleich dadurch besiegelt, dass er ihn Mc 41 = Mt 3 = Lc 13 berührt, den bloss formell Unreinen als gesund behandelt, womit er sich zugleich für seine Person über den Begriff der rituellen Unreinheit hinwegsetzt, vgl. Lev 13 46, Num 5 2 3. Weiteren Gebrauch davon in dem Sinne zu machen, dass dadurch die zuständige Behörde umgangen und das Gesetz auch objectiv und öffentlich gebrochen worden wäre, verbietet er ihm jedoch.

Fast allein bei dieser Deutung (Paulus, Ammon, Km II, 169–175, Schkl 72–74, Wittichen 97–100 392) gewinnt das Detail des Vorgangs, wenn diesem ein geschichtlicher Kern zukommen soll, Sinn und Verständniss. Eine spätere Nebenform mit erkennbar aus der Hauptform erhaltenen Zügen stellt Lc 17 11–19 dar.

Heilung eines Paralytischen. Mc 2 1–12 = Mt 9 1–8 = Lc 5 17–26. Die Geschichte von dem παραλυτικός (Mt, Mc) oder παραλελυμένος (Lc) wird von den Snptkern mit grosser Uebereinstimmung erzählt, abgesehen von den Verkürzungen des Mt. S. Einl. I 1. Die Pointe liegt in der beanspruchten Vollmacht zur Vergebung der Sünden. Diese ist nach Ex 34 7, Jes 43 25 44 22 Sache Gottes; darauf beruht die Begründung des Vorwurfs der Lästerung. Andererseits ist dieselbe Vergebung aber auch nach Jes 33 24 specifische Gabe der messianischen Zeit, und so erscheint auch derjenige, welcher sie bringen kann, Mc 10 = Mt 6 = Lc 24 als ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου: ein Messiastitel, der, wenn überhaupt vorchristlich, erstmalig in den „Bilderreden" des Buches Henoch 37–71 begegnet und eine Art von Stillleben geführt zu haben scheint, bevor Jesus ihn aufnahm und mit Vorliebe gebrauchte.

Letztere Thatsache versteht sich zuvörderst aus der Unmöglichkeit, sich mit dem davidischen Messiasideal zu befreunden, dessen Durchführung auf die Abwege politischer Unternehmungen geführt hätte. Gerade diese davidisch-nationalen Züge hat Jesus, der Eigenart seiner Religiosität entsprechend, aus seinem Ideal ausgelöscht. Anstatt des, von der Prophetie gefeierten, Volksfürsten aus dem Hause Davids, welcher an der Spitze des Volksheeres die Heiden in ihre Schranken zurückweist, bot nun aber die Apokalyptik das Bild eines Menschensohnes, welcher von der Erde zum Himmel erhoben wird, um dort ein ewiges Reich über alle Völker aus der Hand Gottes zu empfangen. Die Frage ist nur, ob Jesus etwa mit dieser Selbstbezeichnung das Geheimniss seiner Person, wie es

Digitized by Google

angesichts der Epoche Mc 8 29 allerdings scheint, nur andeuten, wenn nicht geradezu verhüllen wollte. Die gegentheilige Auffassung würde voraussetzen, dass die beiden Perikopen Mc 2 1—12 23—28, in welchen allein Jesus vorher schon als „Menschensohn" auftritt, diese ihre verfrühte Stellung nur in Folge der 2 1—3 6 statthabenden Sachordnung einnehmen (s. Einl. I 4). Uebrigens bedeutet „Sohn (s. zu Mc 2 19) des Menschen" zunächst das Gleiche wie auch „Mensch", und nicht anders haben ihn auch, falls der messianische Sinn des Ausdruckes zunächst Jesu Geheimniss geblieben ist, Volk und Jüngerschaft genommen. Beide Ausdrücke stehen im Parallelismus membrorum, z. B. Ps 8 5. Daher ist „Menschensohn" auch im Munde Gottes Anrede an den Propheten, z. B. Dan 8 17 und 89 mal in Ez, und dient in dieser Form zu kräftigster Hervorhebung des Contrastes zwischen dem Auftraggeber und dem Beauftragten. Dann hat Daniel 7 13 den Ausdruck aufgenommen und zum Symbol des menschlichen und menschheitlichen Messiasreiches gegenüber den, unter Thiergestalt auftretenden, Weltreichen erhoben. Aus directer Beziehung dieses Bildes auf den Herrn des messianischen Reiches selbst ergab sich der Sprachgebrauch der Apokalyptik, an welchen sich Jesus möglicher Weise angeschlossen hat, wenn er mit dem bezüglichen terminus weniger seine Person, als das Berufszeichen und den Amtscharakter, in welchem dieselbe ihm selbst gegenständlich wird, gewissermaassen den Ort, welchen seine Person im System seiner Begriffe einnimmt, kenntlich macht. Daher steht ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου (die articulirte Form soll eben dem danielischen ὡς υἱὸς ἀνθρώπου die bestimmte Beziehung auf die geschichtliche Persönlichkeit verleihen, welche sich zu jenem Titel meldet) im Munde Jesu schon hier in 3. Person, an Stellen wie Mt 10 23 16 28 17 12 19 28, besonders aber Mc 8 38 = Lc 9 26 sogar wie ein anderes Ich neben seinem eigentlichen Ich. Würde der „Menschensohn" bloss, wie in den zuletzt angeführten Stellen, in eschatologischem Zusammenhang begegnen, so läge es allerdings nahe, ihn einfach die angegebene danielische Bedeutung zuzuerkennen (Mt 26 64), so dass Aussagen, welche ein persönliches Wiederkommen desselben in Aussicht stellen (Mt 16 28 24 30), ein gewissermaassen unvermeidliches Missverständniss des geweissagten Triumphes des Reiches Gottes bedeuten sollten. Dagegen liefert gleich unsere Perikope, die erste, in welcher die Selbstbezeichnung Jesu (ausserhalb der Evglien nur Act 7 56; dagegen Apk 1 13 14 14 unarticulirt, direct nach Dan 7 13) begegnet, den Begriff eines Menschen, welcher das, was im Grunde Gott thut, was also im Himmel geschieht, im Auftrage und in Vertretung Gottes auf Erden vollbringt; vgl. die in allen 3 Berichten übereinstimmenden Worte ἐξουσίαν ἔχει ἐπὶ τῆς γῆς ἀφιέναι ἁμαρτίας und dazu Mt 16 19 18 18. Also ist der Menschensohn jedenfalls Gottes Stellvertreter auf Erden in Sachen des Heils (s. zu Mc 2 27), d. h. aber Messias, und in der 3. Person redet Jesus, wo er dieser Selbstbezeichnung sich bedient, eben desswegen, weil die betreffenden Prädicate sich dann nicht aus der Individualität, sondern aus der Messianität seiner Persönlichkeit ergeben. „Menschensohn" ist er eben überall, wo er das Reich Gottes lehrend und Sünden vergebend, aber auch leidend und sterbend (s. zu Mc 8 31) einleitet, sonderlich da, wo er es mit den Wolken des Himmels kommend bringt und vollendet. NtTh I 246—264.

Berufung des Levi. Mc 2 13—17 = Mt 9 9—13 = Lc 5 27—32. Auch hier fast durchgängige Uebereinstimmung des Ausdrucks. Die günstige Lage an der grossen Handelsstrasse von Ptolemais nach Damaskus (s. zu Mt 4 13) erhob Kapernaum, den Grenzort des Gebietes des Herodes Antipas gegenüber Bethsaida, wo die Herrschaft des Philippus begann, zu einer bedeutenden Zollstation mit verhältnissmässig zahlreichem Personal, aus welchem jetzt für Jesus Anhängerschaft erwächst, und zwar hauptsächlich in Gestalt eines 5. Jüngers, dessen Berufungsgeschichte übrigens derjenigen der beiden Brüderpaare ganz analog berichtet wird. Mc und

Digitized by Google

Lc nennen ihn Levi, Mt aber Matthäus. Letzterer Name wurde früher als identisch mit Ματθίας (Act 1 23 26) oder Ματθαῖας (מַתִּתְיָה oder מַתִּתְיָהוּ von מַתָּן und יָהּ, also = Theodor oder Theodot; darauf kommt auch die Deutung מָתַי = Geschenkter hinaus) gefasst (vgl. DALMAN I 40f), wogegen Neuere ihn bald von einem ungebräuchlichen Singular von מָתִים (= Leute, also „mannhaft“) ableiten (GRIMM, StKr 1870, 723—729), bald = אֲמִתַּי (also „Treumann“, vgl. Jon 1 1) oder אֲמִתַּי fassen (NOELDEKE, Gött. Gel. Anzeigen 1884, 1023). Die Identität des Levi mit Matthäus hat man zwar seit HERAKLEON und ORIGENES vielfach in Abrede stellen wollen, jedoch ohne durchschlagenden Grund. Da Levi in aller Form, wie Mc 1 16—20, zum Apostel berufen, dann aber Mc 3 16—19 nicht mehr genannt wird, hat schon der 1. Evglst, der die Lücke erkannte und gerade diesem Zwölfapostel den besten Theil seines Stoffes verdankt (s. Einl. III 5), hier und 10 3 allen Missverstand ausgeschlossen: der apost. Name Matthäus hat den Levi ebenso verdrängt, wie der Felsenname Petrus den ursprünglichen Simon.

Die Fastenfrage. Mc 2 18—22 = Mt 9 14—17 = Lc 5 33—39. Das Fasten, ein uralter religiöser Gebrauch des Morgenlandes, spielt auch im AT (vgl. z. B. Jo 1 14 2 12 15, Sach 7 5, Dan 10 3, I Sam 31 13, II Sam 12 16, I Mak 3 47) eine Rolle als Ausdruck und Darstellung selbstauferlegter Lebensverkürzung. Besonders gehört es, wie auch Klage und Kleiderzerreissen, Asche und härenes Gewand, zum Ceremoniell der Busstrauer. Im Gesetze war daher die Pflicht des Fastens wenigstens für den grossen Versöhnungstag vorgesehen Lev 16 29—31 23 27—32, Num 29 7, Act 27 9. Daraus ergibt sich die religiöse Bedeutung des Fastens als Ausdruck der Trauer über die eigene Sünde, womit sich der pädagogische Zweck verband, die religiöse Stimmung durch Abbruch und Minderung der Leibespflege zu steigern. In der nachexilischen Zeit wurde das Fasten mehr und mehr unter den Gesichtspunkt des verdienstlichen, auf Gott hin wirksamen Thuns gestellt und namentlich von den Pharisäern gepflegt, welche damit das Hinauf- und Herabsteigen des Moses auf und vom Sinai alle Montage und Donnerstage (Lc 18 12), ausserdem aber auch noch viele andere Fasttage feierten.

Die Gesetzlichkeit dieses Spätjudenthums hat somit aus dem Fasten eine Leistung, ein Exercitium, ein gutes Werk gemacht, wodurch man Gottes Wohlgefallen verdiene. Dieser Art von Sittlichkeit erklärt Jesus durchweg den Krieg, daher der spätere Vorwurf Mt 11 19 = Lc 7 34. Aber den religiösen Fastenbrauch selbst hat schon die älteste Christenheit conservirt, s. zu Act 13 2 3; nur dass die Termine Διδαχή 8 1 auf Mittwoch und Freitag (παρασκευή, Todestag Jesu) verlegt erscheinen. Es lag daher nahe, in Mc 20 = Mt 15 = Lc 35 ἐλεύσονται ἡμέραι (יְמִים בָּאִים; wie Lc 21 6) und τότε νηστεύσουσιν eine Weissagung auf den späteren Gemeindebrauch (SW), ja geradezu ein vaticinium ex eventu mit Bezug auf den späteren Brauch (VKM) zu finden. Zum „Echtesten des Echten“ gehört dagegen das Doppelgleichniss vom neuen Lappen auf dem alten Kleid und vom neuen Wein in den alten Schläuchen. Gemeint ist, dass das neue Stück von dem alten, morschen Kleid zu dessen grösserem Schaden bei jeder Gelegenheit, z. B. wenn der Träger sich reckt und dehnt, oder wenn es nass geworden einläuft, wieder abspringt. Erbaute sich das 1. Gleichniss auf dem Gegensatz von Theil und Ganzem, so das zweite auf dem von Form und Inhalt. Auch hier liegt die Pointe des Bildes lediglich in der selbstmörderisch wirkenden Zweckwidrigkeit der Combination von Heterogenem (Altem und Neuem), wie diejenigen es von seinen Jüngern verlangten, welche die pharisäische Fastenpraxis als auch für diese verbindlich erachteten; die klügsten Compromisse, die gewagtesten Experimente, die verzweifeltsten Unternehmungen müssten immer nur damit enden, die Unvereinbarkeit beider Standpunkte zu offenbaren. Sobald man über diesen einzigen Vergleichungspunkt, welcher beiden Gleichnissreden gemein ist, hinausgeht und z. B. fragt, was sach-

Digitized by Google

lich dem alten Kleid (ist es der alte Judenrock oder gar die alte Adamsnatur?), was dem neuen Lappen (ist es die Fastenobservanz oder aber die Fastenfreiheit?), was ferner dem neuen Wein (kann dieser überhaupt dem neuen Lappen im anderen Gleichniss entsprechen?), was den alten Schläuchen (ist darunter das Gesetz oder die Tradition verstanden?) entspreche, so verwickelt man sich in ein Labyrinth von Schwierigkeiten, die gleich damit beginnen, dass für die Jünger Jesu das Fastenceremoniell der Pharisäer Aufflicken nicht sowohl eines neuen Lappens auf ein altes, als vielmehr eines alten auf ein neues Kleid bedeutet haben würde, weshalb man bald in dieser ersten (BSCHL, NtTh² I 116), bald sogar in beiden Vergleichungen eine Rechtfertigung vielmehr der Jünger des Johannes finden will (B. WS). Aber auf keinen Fall können die beiden, mit καί (Mc) oder οὐδέ (Mt) coordinirten und durchaus nach derselben Formel construirten (vgl. die übrigen Doppelgleichnisse), Bilderreden ihre Gesichter nach entgegengesetzten Seiten wenden.

Sabbatsprüche. Mc 2 23—3 6 = Mt 12 1—14 = Lc 6 1—11 (13 10—17 14 1—6). Ueber die jüd. Sabbatsfeier und Sabbatskasuistik s. SCHR II 470—478. Jesu Sabbatheilungen fielen für das pharisäische Urtheil unter den Begriff der ärztlichen Thätigkeit, ihm selbst unter den des Menschendienstes, in dessen Uebung aller Gottesdienst aufgeht. Die Auslegung wird zeigen, dass auch in der Perikope vom Aehrenausraufen nicht bloss bei den Seitenreferenten, sondern auch bei Mc, wo es anders scheinen könnte, nur der Sabbat den Conflictspunkt bildet. Wie die 1. Sabbatgeschichte dem Werk der Noth, so verleiht die 2. dem Werk der Liebe die Kraft, den Bann des Sabbats zu brechen, weil Gutes thun dem Wesen und Zweck des Sabbats entspricht. Der Kranke war nach dem Hbr-Evglm ein Maurer, der um Wiedererlangung einer arbeitsfähigen Hand bat. Eine at. Analogie liegt in Jerobeams vertrockneter, d. h. zeitweilig des Blutumlaufes beraubter, Hand vor I Reg 13 4. So ist auch nach I Reg 13 6 die Heilung als eine momentan eintretende dargestellt. Denkbar wäre Rückkehr der Bewegungsfähigkeit in Folge einer Einwirkung auf Willens- und Muskelkraft, wenigstens eher als Aufhebung der Atrophie. Einen Mann mit lahmer Hand heilen die indischen Weisen des Apollonius bei Philostratus, und eine gleiche Heilung vollbrachte nach Tacitus, der sich dabei Hist. 4 82 auf Augenzeugen beruft, Vespasian in Alexandria, nachdem zuvor Aerzte die Krankheit auf Verrenkung der Muskeln zurückgeführt hatten. Indessen liegt die Quelle der Darstellung nicht bloss in der Erinnerung an einen der Fälle, da Jesu Heilverfahren zweifellos gerade am Sabbat, als dem Tage, da das Volk ruhte, in den Synagogen sich sammelte, also auch Kranke mit ihren Anliegen sich nahen konnten, statt hatte, sondern ebenso sehr in I Reg 13 6 καὶ ἐπέστρεψεν ἡ χεὶρ oder τὴν χεῖρα τοῦ βασιλέως πρὸς αὐτὸν καὶ ἐγένετο καθὼς τὸ πρότερον. vgl. den Zusatz Mt 13 ὑγιὴς (statt ὥστε γενέσθαι ὑγιῆ) ὡς ἡ ἄλλη.

Denselben Gedankenstoff, welchen die bei allen Snptkern combinirt auftretenden Sabbatsprüche verarbeiten, bietet die spätere Tradition in neuen Variationen: daher die von Lc, welcher verschiedene Geschichten darin erblickt, in der Einschaltung 13 10—17 14 1—6 mitgetheilten Sabbatsprüche. Allerdings entsprechen dieselben mehr dem Typus der 2. unter den älteren Geschichten; daher Mt 12 11 12 Ergänzungen sowohl aus Lc 13 15 als auch aus Lc 14 5 bringt. Insonderheit aber charakterisirt sich die Geschichte vom Wassersüchtigen als sagenhafte Steigerung der Geschichte von der verdorrten Hand; daher Lc 14 3 = 6 9. Uebrigens erhellt aus der Vergleichung dieser neuen Stücke mit den alten, wie beweglich die äussere Umrahmung solcher Heilungsgeschichten war, wie sehr daher der Accent geschichtlicher Treue nur auf den, bei solchen Gelegenheiten gefallenen, Aeusserungen Jesu ruht.

Zulauf und Berufung der zwölf Jünger. Mc 3 7—19 = Mt 12 15—21 10 2—4 = Lc 6 12—19. Der gemeinsame Text schrumpft bei Mt nach den Ante-

Digitized by Google

cipationen 4 25 10 2–4 auf die Sätze 15 16 zusammen, während Lc seinerseits den ganzen Zusammenhang der Quelle invertirt, indem er die Schilderung des Zulaufes erst hinter Mc 3 13–19 = Lc 6 12–16 stellt und, ähnlich wie Mt, zur Vorbereitung auf die grosse Rede v. 20–49 benutzt. In der Grundschrift hat die Schilderung des Zulaufes ihren Grund darin, dass Jesus im Gegensatze zu dem fluctuirenden Massenanhang einen, auf eigener Auswahl beruhenden (den Zufall in der Wahl competenter Zeugen schliesst auch Joh 6 70 15 16 aus), engeren Kreis von solchen schaffen will, die im persönlichen Umgang mit ihm zum vollen Verständniss des Gottesreichs heranreifen sollten, um dann später auch selbst dazu einladen zu können. Daher sie auch (natürlich erst, nachdem sie es factisch geworden) von ihm gelegentlich als „Sendboten" bezeichnet wurden.

Sinnverwandt mit ἄγγελος bezeichnet ἀπόστολος, welches LXX I Reg 14 6 = שָׁלִיחַ, rabbinisch שָׁלִיחַ steht (sonst nicht in LXX), übrigens nicht bloss einen Ausgesandten, der Aufgetragenes auszurichten hat, überhaupt, sondern einen Bevollmächtigten der aussendenden Person, vgl. Mc 15 καὶ ἔχειν ἐξουσίαν. Die Apostel sind Beauftragte Jesu, wie er selbst der ἀπόστολος Gottes ist Hbr 3 1, vgl. aber auch Mc 9 37, Mt 10 16 40 15 24 21 37 23 37, Lc 4 18 13 34. Schon bei den Juden hiessen die Ueberbringer von Circularen der Schulhäupter, welche als angesehene Vertrauensmänner zugleich die Tempelabgaben einzutreiben (ἱεροπομποί) und überhaupt das Band der Volksgemeinschaft in der Diaspora aufrecht zu halten hatten, ἀπόστολοι; so auch die Vertrauensmänner paul. Gemeinden, welche die gesammelte Collecte nach Jerusalem bringen sollten, II Kor 8 23, und in ähnlichem Sinne ist Epaphroditus Phl 2 25 der Apostel der Philipper. Dass übrigens Jesus die Zahl dieser μαθηταί im engeren Sinne auf 12 festgesetzt, entspricht der anfänglichen bewussten Beschränkung ihrer Mission auf das δωδεκάφυλον Mt 10 6 19 28, Lc 22 30; vgl. ferner Barn. 8 3, Justin, Apol. I 39, Dial. 42. Im Ebjoniten-Evglm heisst es noch: ὑμᾶς οὖν βούλομαι εἶναι ἓξ καὶ δώδεκα ἀποστόλους εἰς μαρτύριον τοῦ Ἰσραήλ. In dieser Zahl hat er sie daher, als die Zeit gekommen war, auch wirklich ausgesandt Mc 6 7. Dass aber auch mittlerweile und dann später wieder immer nur gerade diese Zwölf, nicht mehr und nicht weniger, um ihn gewesen und ihm wie ein privilegirter Kreis, zugleich auch wie eine festgeschlossene, ziffermässig begrenzte Compagnie ihrem Führer, auf allen seinen Zügen gefolgt seien, ist weder an sich glaublich, noch angesichts des weiteren Jüngerkreises (Lc 10 1, Act 1 21–23) Meinung der evang. Tradition, vgl. Mc 4 10. Ihre festen Nummern haben daher auch in den Apostelkatalogen nur an erster Stelle Petrus (Mt 2 ausdrücklich πρῶτος), an letzter Judas. Zunächst an jenen rücken dann die 3 anderen zuerst berufenen Jünger Mt 2 = Lc 14 als Bruderpaare geordnet, während Mc 16 17 sofort die, auch 5 37 9 2 14 33 als seine Vertrautesten hervorgehobene, Trias, dann erst den nur noch 13 3 mit ihnen genannten Andreas bringt. Wie hier, so stehen auch im weiteren Verlauf der 3 Apostelkataloge immer nur die Tetraden fest, während innerhalb derselben die Stellung der einzelnen Namen variirt. Wenigstens rückt Mt in der 2. Tetrade den Matthäus noch hinter Thomas, aber nur um ihn bei seinem System paarweiser Aufzählung auf diese Weise an den Schluss stellen und um so bequemer den, die Identität mit dem an 5. Stelle berufenen Jünger constatirenden, Zusatz ὁ τελώνης anbringen zu können. Erst in der 3. Tetrade variiren sogar die Namen, woraus allerdings erhellt, wie das, zunächst bloss um seiner Symbolik willen bedeutsame, Schema der Zwölfzahl schon in der ältesten Tradition nicht völlig übereinstimmend ausgefüllt werden konnte, so dass mindestens Eine Stelle verschiedene Besetzung gefunden zu haben scheint. Am Schlusse dieser Tetrade steht regelmässig der, mit tragischem Nachdruck als Verräther bezeichnete, Judas Ἰσκαριώθ = אִישׁ־קְרִיּוֹת der Mann aus Kariot in Juda Jos 15 25, woraus Mt 4 unter Beseitigung der Bedeutung von אִישׁ ὁ Ἰσκαριώτης wird. Insofern unterliegt

Digitized by Google

die Nachricht, dass Jesus den Zwölferkreis als relativen Abschluss der, mit den Brüderpaaren und mit Matthäus anhebenden, Berufungen und als Anfang zur Bildung einer engeren Reichsgenossenschaft gedacht habe, so wenig einem principiellen Zweifel, als das zeitliche Auseinandertreten von Auswahl und Aussendung, wenngleich zugestanden werden muss, dass das von Paulus schon vorgefundene (I Kor 15 5) Zwölfercollegium erst im Gegensatze zu ihm, dem gleichsam überzähligen Apostel, für manche Gruppen innerhalb der Christenheit die Bedeutung einer Fahne gewonnen hat, die selbst noch im Himmel aufgepflanzt steht Apk 21 14. Hier also ist mit Berufung auf die Einsetzung der richterlichen Gehülfen des Moses Ex 18 13—27 (vgl. namentlich v. 25) als auf das fruchtbare at. Motiv der Erzählung nicht viel ausgerichtet. Vgl. SEUFERT, Der Ursprung und die Bedeutung des Apostolates in der christl. Kirche 1887; J. WS, Die Nachfolge Christi 1885, 2f 12f 16f 25f; HPT, Apostolat 6f 10f; HORT, The christian ecclesia 1897, 22—41.

Die Inaugurationsrede. Mt 5 1—7 29 = Lc 6 20—49. Eine eigenthümliche Schwierigkeit erwächst dieser Rede aus dem Umstande, dass sie allein unter allen grossen Redebildungen des Mt ohne Rückhalt bei Mc dasteht, sich daher nicht mit der Sicherheit der Instructionsrede, der Gleichnisssammlung, der Invective gegen die Pharisäer und der eschatologischen Weissagung in den dort gezeichneten Lebensgang einfügen lässt. Es ist aber sachlich jedenfalls begründet, wenn beide Evglsten das Stück nahe an den Anfang der Lehrwirksamkeit Jesu rücken, welche mit dieser Rede zwar keineswegs eröffnet, aber doch nach ihren wesentlichen Zielpunkten gekennzeichnet wird. Wäre ein über den Umfang des kanonischen Mc hinausgehender Urmc überhaupt denkbar, so könnte für unsere Rede kein anderer Ort als 3 19 gefunden werden (H. EWD). Entfällt diese Voraussetzung, so muss die Uebereinstimmung zwischen Mt und Lc aus dem zwischen beiden Evglien bestehenden literarischen Verhältniss erklärt werden, weil auch bei Herleitung der Rede aus der Spruchsammlung es sich noch immer um ihre wesentlich gleiche Stellung bei Mt und Lc handelt. Denn bei Lc setzt das Stück deutlichst hinter Mc 3 19 ein, während Mt ihm zwar eine frühere Stellung zuweist (s. Einl. I 2), die aber durch die Verwendung von Mc 3 7 8 in Mt 4 25 und durch Aufnahme des Aufstiegs auf den Berg Mc 3 13 sowie auch durch die, nach Mc 3 14—19 bereits als vollzogen vorausgesetzte, Auswahl der μαθηταί gleichfalls in dieselbe Nähe des Mc-Berichtes führt. Man würde mithin diese Rede, welche nach ihrer Inscenirung bei Mt gewöhnlich „Bergrede" heisst, passender als „erste Jüngerrede" bezeichnen, wenn dieser Name nicht mit noch grösserem Rechte der Aussendungsrede zukäme (Wzs 380, HRCI 13: „Die magna charta der rechten Schülerschaft Jesu").

An der sachlichen Identität beider Berichte kann kein Zweifel obwalten. Abgesehen von den beiderseitigen Bezugnahmen auf die gleiche Station des Lebens Jesu, entsprechen sich Eingang (Makarismen) und Schluss (Doppelgleichniss vom Hausbau). Aber auch der eigentliche Körper der Rede des Lc (Feindesliebe, Verzicht auf Vergeltung, Warnung vor Richten über den Nächsten) findet mit nur geringen Ausnahmen seine Parallele in der „Bergpredigt", und „hinsichtlich der Form steht die Rede der hebräischen Spruchliteratur näher als die Relation des Mt, und zwar sowohl in der Art der Zusammenordnung, als auch in der Fassung des Einzelnen" (HRCI 40). Viel weniger als die lucanische kann die matthäische Rede den ursprünglichen Bestand darstellen, und zwar darum nicht, weil sie in ihrem kunstvoll aufgebauten Gefüge verschiedenartige, z. Th. bei Mt selbst in naturgemässerem Zusammenhang wieder begegnende, Aussprüche Jesu vereinigt, namentlich aber auch eine Menge von Bestandtheilen aufgenommen hat, welche Lc an anderen Orten, zumal in der Einschaltung, und zwar in einfacherer Moti-

Digitized by Google

virung und Umrahmung bringt (s. Einl. I 5). Andererseits bietet auch die Rede Lc 6 20–49 mindestens in 39 und 40, vielleicht auch 45, eingesprengte, dem ursprünglichen Zusammenhang fremde Elemente. Sie lässt überdies lucanischen Sprachgebrauch (so gleich 23–26 ἐμπιπλάναι, σκιρτᾶν, κατὰ τὰ αὐ τὰ ποιεῖν, πλήν, παράκλησις im Sinne von μισθός) und Spuren späterer Retouche erkennen. Es fehlt zwar im Vergleich mit Mt an localem Colorit, nicht aber an Reflexionen auf spätere Erfahrungen der Gemeinde. Demnach kann die Grundlage des Ganzen weder bei dem einen, noch bei dem anderen Evglsten als unangetastet erhalten gelten, vielmehr höchstens auf dem Wege der Vergleichung beider Reden mit sich selbst und mit anderweitigem Redematerial reconstruirt werden als eine an die Jünger gerichtete, durch Seligkeitssprüche eingeleitete, Erklärung Jesu über die im Reiche Gottes geltende Gerechtigkeit, eine Auseinandersetzung seiner, auf dem Gebiete des Sittlichen gemachten, Entdeckung mit dem Standpunkte des Gesetzes, wie derselbe in der pharisäischen Ethik Vertretung und Fortbildung, bzw. Rückbildung gefunden hatte. Vgl. Versuche der Reconstruction bei B. Ws, Bschl, Fn 112—118, auch JpTh 1885, 1—85. Möglicher Weise ist die ganze Rede eine grosse Composition, vom 1. Evglsten selbst auf Grund schriftlicher und mündlicher Quellen gebildet unter dem leitenden Gesichtspunkt einer Lebensordnung für die neue Gemeinde (Wzs 20—31 380f), so dass sie in der Gemeindeordnung Mt 18 15–35 ihre Ergänzung findet.

Eine in vollem Umfange so gehaltene, bei Mt in grossem Zusammenhang, bei Lc im Auszuge gebotene Rede finden hier nur noch Wenige. So Steinmeyer, Die Rede des Herrn auf dem Berge 1885, Hugo Weiss, Die Bergpredigt Christi in ihrem organischen Zusammenhang 1892, Grawert, Die Bergpredigt nach Mt 1900. Achelis, Commentar zur Bergpredigt 1875 findet den treu überlieferten Grundstock wenigstens in 5 3—6 18: die Gerechtigkeit des Himmelreichs. Ibbeken, Die Bergpredigt Jesu² 1890 betrachtet die Rede unter dem Gesichtspunkt eines Gegenstücks zur mosaischen Gesetzgebung. Heinrici, Die Bergpredigt 1899 behauptet die schriftstellerische Selbständigkeit beider Relationen, deren eine der palästinischen, die andere der heidenchristlichen Ueberlieferung entstammen soll.

Bei Betrachtung der Stücke, welche Mt und Lc gemein haben, muss bei Lc mehrfach, bei Mt wenigstens einmal über den Rahmen der Bergpredigt hinausgegriffen werden. Was im Folgenden unbesprochen bleibt, ist Sondergut des Einen oder des Anderen.

Die Seligpreisungen. Mt 5 3–12 = Lc 6 20–26. Als Introitus erscheinen bei Mt Seligpreisungen und zwar, je nachdem man sie zählt, 7 (so gewöhnlich, indem man 10–12 als Uebergang zum gewöhnlichen Redefluss betrachtet, was durch die Wiederaufnahme der ersten Verheissung 10 = 3 angedeutet sei), 8 (indem man 11 als blosse Anwendung von 10 nicht einrechnet und auf diese Weise 8 Sprüche den 2 × 4 Sprüchen des Lc an die Seite stellt) oder 9 (3 × 3 mit Einrechnung von 11), ja sogar 10 (als Analogon zum Dekalog, indem man 12 wegen χαίρετε καὶ ἀγαλλιᾶσθε gleichfalls als Makarismus fasst). Bei Lc erscheinen 20–23 = Mt 3 4 6 11 12 bloss 4, welchen 4 Wehe 24–26 mit fast peinlicher Genauigkeit entsprechen. Dabei gibt er sowohl die Seligkeiten als die Weherufe in der Form der Anrede, während eine solche bei Mt erst 11 eintritt, die 8 vorhergehenden Sprüche aber in der 3. Person gehalten sind, entsprechend dem at. Muster Ps 1 1 אַשְׁרֵי הָאִישׁ. Lc scheint also die Application Mt 11 antecipirt und generalisirt zu haben, so dass seine Makarismen mit dem Zukunftston des Mt auch den gnomenhaften Charakter verlieren und zur Charakteristik der Reichsgenossen werden (J. Ws, Predigt Jesu 182). Auch liegt bei Lc eine Auswahl vor, sofern sein socialasketischer Standpunkt darin zur Erscheinung kommt, wenn nur Sprüche aufgenommen werden, welche den Gegensatz von Jetzt und Einst in dem, durch die Parallelen

Digitized by Google

24 = 16 25 charakterisirten, an 1 51—53 erinnernden und am nächsten mit Jak 2 5 6 4 9 5 1—3 5 verwandten, Sinne aufgenommen werden (TITIUS 77). Zwar führt auch Mt den Gedanken der Umkehrung der bisherigen Begriffe von Glück und Unglück durch, fasst aber doch durchweg die innere Zuständlichkeit und Gemüthsverfassung ins Auge, wo bei Lc nur die sociale Lage betont erscheint. Seine Sprüche gehen mithin aus einer tieferen religiösen Tonart, sofern ihre Verheissungen ewigen Lohnes zunächst 3—6 der reinen Bedürftigkeit und Empfänglichkeit solcher gelten, welche sich selbst nicht genügen, aber auch die ganze Welt vergeblich nach dem Gegenstande ihres Verlangens aussuchen und ausfragen würden. Nachdem so die innere Lage der künftigen Reichsgenossen beschrieben ist, werden (in den bei Lc fehlenden Makarismen) 7—9 die Tugenden des lautersten Wohlwollens gepriesen, deren Träger der menschlichen Gesellschaft nichts als Heil und Segen bringen können, ohne dass ihnen die Berührung mit den Menschen Trübung und Befleckung der eigenen Seele einträgt. Den Gipfel der Seligkeit aber erringen 10—12 diejenigen, welche im Dienste der Menschen deren Undank ernten; über den Handelnden noch stehen die Duldenden, zumal die Leidenswilligen, Leidensfrohen. Alle Makarismen des Mt beschreiben sonach die religiöse und sittliche Stellung zum Himmelreich, und letzteres erscheint trotz aller Jenseitigkeit doch zugleich als die Frucht aller Thränen, der Lohn aller Kämpfe, die Erfüllung aller Hoffnungen wahrhaft guter Menschen, die als „Söhne Gottes" sich jetzt schon geborgen wissen. NtTh I 205 f 449.

Gleichniss vom Salz. Mt 5 13 = Lc 14 34 35. „Das tertium comp. ist lediglich die anfängliche Güte und die schliessliche Unbrauchbarkeit." „Salz heissen, aber nicht mehr sein — Jünger heissen, aber es nicht mehr sein: zwei gleich verzweifelte Zustände" (JLCHR II 70 f). Bei Mt wird daraus eine Anweisung an die Jünger, für die Gesellschaft zu sein, was in der Natur das Salz, sei es als der Fäulniss entgegenwirkende (II Reg 2 19—22), sei es als die Speisen würzende Kraft (Job 6 6) gedacht. Gemeinsam, aber verschieden ausgeführt, ist der Hinweis auf den gänzlichen Unwerth des fade und flau, abschmeckig und kraftlos (Mc 9 50 ἄναλον) gewordenen Salzes. Rabbi Josua ben Chanani, gefragt, womit man dumm gewordenes Salz salzen möge, soll geantwortet haben: Kann denn Salz überhaupt dumm werden? GUEDEMANN, Religionsgeschichtliche Studien 1876, 133 f. Aber die populäre Vorstellung ist begreiflich in einem Lande, wo der grosse Salzsee, genannt „Todtes Meer", oft eine gewisse Mischung von Gips, Kochsalz und anderen Stoffen am Uferlande zurücklässt, die nur so lange noch salzig schmeckt, als nicht Regen darauf gefallen ist; sobald solches der Fall, wird zunächst das wirkliche Salz aufgelöst, die zurückgebliebene Masse aber kann für Salz genommen werden, das „salzlos" geworden ist.

Gleichnisse vom Licht. Mt 5 14—16 6 22 23 = Lc 11 33—36. Bei Lc im ursprünglichen Zusammenhang erhalten, bei Mt auf 2 Stellen der Bergpredigt vertheilt, wie denn auch in der That 2 verschiedene Wendungen des Bildes vorliegen. Im ersten Gleichniss Mt 15 = Lc 33 liegt das tertium comparationis nur in dem Unvernünftigen und Widernatürlichen des beiderseitigen Thuns. Soll eine Lampe ihre Bestimmung erfüllen, so muss sie auf einen Leuchter, nicht aber unter ein Messgeschirr gestellt werden, welches vielmehr als Löschapparat dem entgegengesetzten Zweck dienen könnte. Eigenthum des Mt ist die Deutung des Lichtes auf die guten Werke. Nur äusserlich (s. Einl. II 2) schliesst sich an Lc 33 das 2. Gleichniss Lc 34—36 = Mt 22 23 an, symmetrischer jedenfalls bei Mt durchgeführt als bei Lc, wo eine Beziehung auf das erste Wort vom Licht angestrebt, aber nur auf Kosten der Deutlichkeit erreicht wird: ὡς ὅταν ὁ λύχνος κτλ. weist auf ἵνα οἱ εἰσπορευόμενοι κτλ. zurück. Das Licht bescheint die Eintretenden, wodurch diese plötzlich in helle Beleuchtung treten. Die ursprüngliche Tendenz des 2. Gleichnisses geht auf Veranschaulichung des Gedankens, dass es etwas

Digitized by Google

gibt, das für das gesunde Leben des Geistes so unentbehrlich ist, wie das Auge für die richtigen Bewegungen des Körpers, ein „lumen internum".

Prinzipielle Stellung zum Gesetz. Mt 5 17–20 = Lc 16 17. Die Schwierigkeit liegt hier zunächst in der lucanischen Parallele, welche entweder nöthigt, den Spruch von der Unvergänglichkeit des Gesetzesbuchstabens in die Redesammlung zu verlegen, womit seine Geschichtlichkeit gegeben wäre, oder vor die Frage führt, warum das heidenchristl. Evglm dem judenchristl. gerade ein Stück entnommen habe, welches sich zum Programm des letzteren wenigstens theilweise eignet, während es dem des ersteren geradezu widerspricht. In der That weiss es auch Lc durch die Umgebung, in welche er es stellt, unschädlich zu machen. Dass er es aber nicht geradezu umgeht, ja dass selbst Mt es durch die Auslegung 21–48 (darin übrigens 21–24 27–28 33–37 sein Sondereigenthum bildet) vor Missverstand schützen muss, scheint einen eisernen Bestand der Ueberlieferung vorauszusetzen. Mindestens ist Jesu Handlungsweise trotz freier Stellung zu der pharisäischen Observanz innerhalb der Schranken der Gesetzlichkeit verblieben, auch wo seine Denkweise darüber hinausreicht. Aber auch die letztere wäre, falls unser Spruch in seiner, einzig zulässigen, wörtlichen Deutung festgehalten werden muss, mindestens im Anfange seines Wirkens, durchaus diejenige eines gesetzestreuen Israeliten gewesen, wie denn auch zahlreiche jüd. Parallelen für die Endlosigkeit des Gesetzes zu Gebote stehen: Tob 1 6 πρόσταγμα αἰώνιον, Bar 4 1 ὁ νόμος ὁ ὑπάρχων εἰς τὸν αἰῶνα, Jos. Apion 2 38 ὁ νόμος ἡμῖν ἀθάνατος διαμένει, Philo, Vita Mosis 2 3 καὶ πρὸς τὸν ἔπειτα πάντα διαμενεῖν ἐλπὶς αὐτὰ αἰῶνα ὥσπερ ἀθάνατα, ἕως ἂν ἥλιος καὶ σελήνη καὶ ὁ σύμπας οὐρανός τε καὶ κόσμος ᾖ, Bereschit Rabba 10, 1 omni rei suus finis, coelo et terrae suus finis, una excepta re, cui non suus finis, haec est lex, Schemot Rabba 6 nulla litera aboletur a lege in aeternum, Midrasch Kohel. f. 71, 4 lex perpetuo manebit in secula seculorum. Das Lc 17 fehlende ἕως ἂν πάντα γένηται kehrt auch Mt 24 34 = Lc 21 32 (anders Mc 13 30) wieder, ist also Zusatz. Aber auch der ganze Spruch sieht aus wie eine Umbildung von Mc 13 31 = Mt 24 35 = Lc 21 33 in judenchristl. Sinne und im Anschlusse an jüd. Redeweisen von der Art der obigen. NtTh I 150—160.

Empfehlung rechtzeitigen Ausgleiches. Mt 5 25 26 = Lc 12 57–59. Das Gleichniss ist beiderseits mit der entsprechenden Anwendung vermischt, d. h. zur Allegorie geworden, sofern unter dem Richter Gott verstanden wird. Dagegen ist die Schlussdrohung weder auf Endlichkeit, noch auf Unendlichkeit des Strafzustandes auszudeuten, da sie eben nur in der Consequenz des unerbittlichen Rechtswegs liegt, der beschritten worden ist. Uebrigens stellt der Quadrans = 0,017 Mark den 4. Theil der As genannten Kupfermünze dar und zerfällt selbst wieder in 2 λεπτά, Scherflein Mc 12 42 = Lc 21 2. Somit halbirt Lc die matthäische Summe, um das denkbarste Minimum zu gewinnen; s. zu Lc 12 6.

Von der Ehescheidung. Mt 5 31 32 = Lc 16 18. Die benachbarte Parallele Mt 5 18 = Lc 16 17 gab Anlass zur Unterbringung des Wortes gerade an dieser Stelle.

Von der Wiedervergeltung. Mt 5 39 40 42 7 12 = Lc 6 29–31. Von Mt im Interesse seiner Disposition aus dem guten Zusammenhang der lucanischen Rede theils vorweg genommen, theils in den Epilog gestellt.

Von der Feindesliebe. Mt 5 43–48 = Lc 6 27 28 32–36. Vgl. Rm 12 14, I Kor 4 12, Eph 4 32—5 2, I Pt 3 9. Ganz klar wird das Verhältniss beider Reden an dem Orte, wo die Lehre von der Gerechtigkeit des Gottesreiches den idealsten Universalismus entfaltet, indem 44 nicht etwa bloss Privatfeinde (das ginge über die Vorbilder schon des AT und Stellen wie Ex 23 4 5, Lev 19 18, Prv 20 22 24 17 29 25 21 22, Job 31 29, Ps 7 5 35 13 14 nicht hinaus), allerdings auch nicht Nationalfeinde als solche (denn dieser Gesichtspunkt kommt überhaupt nicht zum

Digitized by Google

Vorschein), sondern Alle, welche den Jüngern mit Hass und Verfolgung entgegentreten, in die Liebespflicht derselben eingeschlossen werden. Mit diesem Gedanken sind auch die unleugbar vorhandenen Regungen einer freien Humanität im damaligen Judenthum überboten; vgl. CHWOLSON 73—81 und dazu HGF, Protestantische Kirchenzeitung 1891, 879—883 1002, ZwTh 1893, 2, 416—429. Ihn hat daher das universalistische 3. Evglm mit Vorliebe gepflegt, ja geradezu an die Spitze seiner ganzen Rede gestellt und 10 29—37 in einer Weise illustrirt, welche auch die Mt 7 6 10 5 6 15 24 noch bestehenden Nationalitätsschranken zerstört. Im Zusammenhang damit werden die matthäischen Auseinandersetzungen mit der pharisäischen Gesetzeserfüllung ganz und grundsätzlich umgangen, weil es dem Evglsten und seinem heidenchristl. Publikum hiefür an Interesse mangelte. So war ja schon 4 32 der vergleichende Seitenblick auf die jüd. Schriftgelehrten Mc 1 22 weggefallen. Was er bringt, das erscheint in der Form von sittlichen Sentenzen von allgemeinster Gültigkeit. Ihm sind es geradezu Normen für die Erfüllung der nova lex des Christenthums. Die lucanische Rede enthält darum einfach die Grundordnungen des, nur mit Mitteln duldender Liebe zu vertheidigenden und zu erweiternden, Reiches, greift auch höchstens in den eingeschobenen Versen (s. S. 59) über diesen Inhalt hinaus. Leidenswilligkeit, Wohlthätigkeit und Feindesliebe — das sind die leitenden Gedanken bei Lc, wie bei Mt Gesetz und Gerechtigkeit. Gibt aber Lc auch im Vergleich mit Mt eine einfachere Form der Rede, so treffen doch Justin, Ap. I 15, Dial. 133, Clem. Hom. 3 19 12 32, Διδαχή 1 3 und Didascalia apost. 5 15 in Vertretung eines etwas anders gearteten Textes, charakterisirt insonderheit durch (προσ-)εύχεσθε ὑπὲρ τῶν ἐχθρῶν ὑμῶν und ἀγαπᾶτε τοὺς μισοῦντας ὑμᾶς, so auffällig zusammen, dass ein gemeinsamer Hintergrund beider Reden durchscheint, aus welchem bei Lc einzelne Sätze wie 28 deutlicher als bei Mt erkennbar werden, während er sich in andern wie 27 wieder mehr an dessen Vorgang hält (BOUSSET, Justin 75—77). Der ausserkanonischen Vorlage wird wohl auch die spätere (wahrscheinlich richtigere) Stellung der Parallele zu Mt 39 40 42 (s. zu Lc 6 29) und das τί καινὸν ποιεῖτε angehören, welches Ap. I 15 zweimal steht, wo Mt 47 mit Rückbeziehung auf περισσεύσῃ 5 20 schreibt τί περισσὸν ποιεῖτε, Lc aber 32 und 34 die paulinisirende Wendung braucht ποία ὑμῖν χάρις ἐστίν (BOUSSET 77—80). Die Liebhaber der Uebersetzungsvarianten operiren hier scheinbar glücklich mit חסדא (= χάρις) und חדתא (= καινόν), je nach Bedürfniss auch mit תרתא (= τέλος, was wird euer Ende sein?). Aber Jesus verlangt wirklich und im wörtlichsten Sinne nie Dagewesenes, vgl. die διδαχὴ καινή Mc 1 27. Irgendwie weist auf einen nichtkanonischen, hier vielleicht griech. Denk- und Sprachweise angenäherten (HRCI 55), Text zurück die bei Justin sowohl Ap. I 15 als Dial. 96 vorkommende, eigenthümliche Combination von Mt 45 und Lc 36 γίνεσθε χρηστοὶ καὶ οἰκτίρμονες ὡς καὶ ὁ πατὴρ ὑμῶν (ὁ οὐράνιος), welcher sofort als Bösen und Guten Sonnenschein wie Regen spendend beschrieben wird; ebenso Clem. Hom. 3 57 mit der Form γίνεσθε ἀγαθοὶ καὶ οἰκτίρμονες. Epiphanius, Haer. 66 22 bloss mit ἀγαθοί, Hilarius in Ps 118 mit boni (BOUSSET 80—83). Lc hat also am Schlusse von 35 den 2. Theil des Spruchs (= Mt 45) gestreift und dadurch veranlasst den 1. nachgebracht, aber als Schlusspointe (= Mt 48).

Das Gebet des Herrn. Mt 6 9—15 = Lc 11 1—4. Ist die von Lc als Anlass berichtete Bitte geschichtlich, so kann das zur Befriedigung derselben mitgetheilte Gebet den Jüngern nicht wohl schon von der Bergpredigt her bekannt gewesen sein. Bei beiden Evglsten führt es sich geradezu als Muster (Mt) und Formular (Lc) des richtigen Betens ein, und so ist es auch nach Διδαχή 8 3 täglich 3 mal gesprochen worden. Diesem ältesten Zeugniss für liturgischen Gebrauch, ja fast für die Existenz des Herrngebets (bei Pls nur ganz problematische Spuren bei STURM,

Digitized by Google

Der Apostel Pls und die evang. Ueberlieferung II, 1900, 13) reihen sich als älteste Auslegungen an die von TERTULLIAN (De oratione), CYPRIAN (De oratione dominica) und ORIG. (Περὶ εὐχῆς); später noch besonders GREGOR VON NYSSA (Εἰς τὴν προσευχήν) und AUGUSTINUS (De sermone domini in monte). Vgl. CHASE, The Lords prayer in the early church 1891, wo aus den verschiedenen Textrecensionen auf die vorangegangenen Geschicke des Stückes im Gemeindegebrauch zurückgeschlossen wird. Lc bietet höchstens da das Ursprüngliche, wo er die kürzere Form vertritt; im Uebrigen beruhen seine Aenderungen auf Reflexion. Ganz gleich formulirt sind nur die ὄνομα, βασιλεία und πειρασμός betreffenden Bitten, wenigstens im kanonischen Text. Daneben erhellt die identische Vorlage auch, wenn nicht schon aus dem Eingang Lc 2 in Cod. D = Mt 6 7 (ἅπαξ λεγόμενα wie πολυλογία und βαττολογεῖν), so um so gewisser aus dem in beiden Texten aufgenommenen, vom Verfasser der Quelle ohne Zweifel nach Analogie des erst in LXX auftauchenden Wortes περιούσιος gebildeten (so urtheilt schon ORIG.), sonst nicht vorkommenden, Wort ἐπιούσιος, welches seiner Herkunft nach aber noch dunkler ist als jenes. Fraglich ist hinsichtlich beider Adjectiva, ob sie direkt auf die betreffenden Verba zurückzuführen, d. h. vom Stamm der Participien ἐπὶ—ὄντ und περὶ—ὄντ abzuleiten oder aber an das Substantiv οὐσία anzuknüpfen sind. Im 1. Fall ist das Object der Zugehörigkeit (des εἶναι ἐπί), welches im 2. schon im Worte liegt, erst zu ergänzen; aber dann müsste die Ergänzung auch schon beim Verbum möglich sein. Solches ist nun zwar bei περιεῖναι, nicht aber bei ἐπεῖναι der Fall. Also ist zwar περιούσιος = ὁ περίεστιν, darum aber ἐπιούσιος keineswegs = was ἐπί ist, und ἄρτος ἐπιούσιος ebenso wenig Brod, welches dazu, d. h. für uns zu dem σήμερον, dem heutigen Bedürfnisse gehört. Auch mit dem Substantiv οὐσία kommt man nicht weiter (zum Dasein gehörig). Denn das Wort bedeutet nur in der philosophischen Sprache Dasein oder auch Wesen, Realität; in der Volkssprache dagegen Habe, Vermögen, Besitz. Schliesslich wäre nach Analogie von ἐπουσία (Ueberschuss) und ἐπουσιώδης (ausserwesentlich) mit Umgehung des Hiatus ἐπούσιος zu erwarten, um so mehr, als nur so der Versuchung einer Herleitung aus ἐπιέναι zu wehren gewesen wäre. Letztere erschien aber schon den alten Uebersetzern als der allein gangbare Weg. So leiten die koptische und sahidische Version und zuvor schon das Nazaräer-Evglm (nach HIER.: לֶחֶם מָחָר = panis crastinus) ab von ἡ ἐπιοῦσα scil. ἡμέρα z. B. Act 16 11. Aber gegen diese sprachlich wohl allein zulässige Erklärung (vgl. WINER-SCHMIEDEL § 16, 3b, BLS, Gr 64, ZN, Einl. II 312f) erheben sich sachliche Bedenken, als da sind: 1) dass nach Mt 34 den heutigen Tag morgige Sorgen nichts angehen (aber für Befriedigung morgiger Bedürfnisse bitten, heisst eben sich der Sorge darum entschlagen); 2) dass das in beiden Texten stehende ἡμῶν neben ἡμῖν nur dann nicht überflüssig erscheint, wenn das für unsere Bedürfnisse ausreichende Brod unseres Bedarfs gemeint ist (aber geradezu störend wirkt ἡμῶν auch nicht); 3) dass der Uebersetzer nicht schrieb τὸν τῆς αὔριον (er wollte statt der Umschreibung ein Adjectiv haben); 4) dass gerade die syr. Uebersetzer das Wort im Sinne von „fortwährend", „beständig" (syr. sin. und cur., wo das אֲמִינָא dem hebr. תָּמִיד entspricht, vgl. Num 4 7 לֶחֶם הַתָּמִיד) oder „was man braucht" „nothwendig" (Pesch.) fassen, die alten Lateiner aber es mit quotidianus, bzw. mit supersubstantialis (als stünde ὑπερούσιος) wiedergeben, woran sich die weitverbreitete Erklärung (schon IREN.) vom eucharistischen Brod geheftet hat (letztere Fassung wenigstens hängt mit der überhaupt unhaltbaren Ableitung der griech. Väter von οὐσία zusammen, während die anderen Uebersetzer irgendwie den Sinn von לֶחֶם חֻקִּי Prv 30 8 oder von τροφὴ ἐφήμερος Jak 2 15 ausdrücken und damit sachlich wohl das Richtige treffen).

Schätze auf Erden und im Himmel. Mt 6 19—21 = Lc 12 33 34. Aus der Spruchreihe Lc 12 22—34 ist bei Mt der Schluss vorweggenommen, um an-

Digitized by Google

statt des durch Lc 12 13—21 bedingten Anfangs die Rede mit einem thematischen Satz beginnen und in der Pointe Mt 6 33 gipfeln zu lassen.

Vom lumen internum. Mt 6 22 23 = Lc 11 34—36. S. oben S. 60f.

Vom Doppeldienst. Mt 6 24 = Lc 16 13. Der Spruch fehlt im richtigen Zusammenhang nach Lc 12 34 und ist ad vocem οἰκονόμος (daher der Knecht οἰκέτης heisst wie Act 10 7) dem Gleichniss vom ungerechten Haushalter ins Gefolge gegeben; aber auch bei Mt ist der Zusammenhang wenigstens durch den Einschub v. 22 23 verdunkelt. Ursprünglich sollte der Gedanke illustrirt werden, dass das Streben nach dem Gottesreich und der Dienst des μαμωνᾶς (aramäisch מָמוֹן, was nach AUGUST. punisches Wort für lucrum, vgl. ZN, Einl. I 12), d. h. dem als Götzen personificirten Reichthum, dem Plutus, zwei unter sich in keiner Weise verbindbare, vielmehr durchaus divergirende Linien darstellen. HRCI 36: „Die sittliche Unmöglichkeit einer zwiespältigen Seelenökonomie."

Gegen weltliche Sorge. Mt 6 25—34 = Lc 12 22—31. Vgl. I Kor 7 32, Phl 4 6. Das wohl der gemeinsamen Quelle angehörige (FN 126) διὰ τοῦτο bezieht sich bei Lc auf das vorangehende Gleichniss, bei Mt auf die Unmöglichkeit des Doppeldienstes. S. Einl. I 5.

Gegen unbefugtes Richten. Mt 7 1—5 = Lc 6 37—42. Vgl. Rm 2 1—3. Wie in der ersten Hälfte, so beginnt auch hier mit dem 5. Gliede bei Mt wieder die Uebereinstimmung mit Lc, welcher in der Anreihung von 37 an 38 den ursprünglichen Zusammenhang gewahrt zu haben scheint (BOUSSET 82f). Während aber bei Lc das μέτρον zunächst (im Gleichniss) seinen ursprünglichen Sinn behält, steht es bei Mt = regula judicandi.

Ermuthigung zum Bittgebet. Mt 7 7—11 = Lc 11 9—13. Beide Evglsten geben die gleich schwierige Satzbildung, der zufolge die mit τίς oder τίνα eingeleitete Frage zu Gunsten einer neuen, mit μή eingeleiteten, verlassen wird. Wohl Nachwirkung der Schwerfälligkeiten eines semitischen Originals, wie auch schon Lc 11 5—7.

Die enge Pforte. Mt 7 13 14 = Lc 13 23 24. Den Epilog der Bergpredigt leitet ein Spruch ein, der bei Lc durch Wegfall des 2. Bildes (Weg) vereinfacht oder vielmehr verstümmelt erscheint. Wegen ihrer Unscheinbarkeit werden bei Mt Pforte (πύλη) und Weg zum Leben leicht übersehen, während es bei Lc schwer hält, sich zur Thür (θύρα) herein zu zwängen.

Das Kriterium der Frömmigkeit. Mt 7 15—20 12 33—35 = Lc 6 43—45. Eine Satzgruppe von verwickeltem Verwandtschaftsverhältniss. Bei Mt erscheint der Spruch vom Baum 2 Mal oder eigentlich 3 Mal. Zuerst kurz im Munde des Täufers 3 10, dann im eschatologischen Zusammenhang mit 7 15, wie ihn Justin und seine Nachfolger kennen (BOUSSET 93f), endlich als Abschluss der Vertheidigung Jesu gegen die Anklage auf dämonische Allianz. Zwischen beiden längeren Gruppen walten nicht bloss formale Unterschiede ob, wie dass 7 16—18 20 von καρποί, 7 19 12 33 = Lc 6 43 44 von καρπός und dass speciell Mt 17 18 von καρποὶ πονηροί, 12 33 = Lc 43 von καρπὸς σαπρός die Rede ist, sondern vornehmlich der sachliche, dass in der 1. Reihe καρποί Thaten bedeuten im Gegensatz zu blossen Worten, während in der 2. gerade die Worte unter dem Bilde der Früchte auftreten.

Warnung vor gefährlicher Selbsttäuschung. Mt 7 21—23 = Lc 6 46 13 26 27. Nicht bloss den rechten Lehrer im Gegensatze zu falschen muss man finden, sondern auch den von ihm verkündigten Gotteswillen wirklich thun; diese mit Jak 1 22 stimmende Pointe ist sicherlich ursprünglich, während Lc 46 keinen sicheren Anschluss hat. Dagegen ist das 2. Lc-Stück inhaltlich der Parallele Mt 22 23 überlegen, s. Einl. I 5. Unter allen Umständen gehört das allen 3 Formen zu Grunde liegende Christuswort in eine spätere Zeit, weil es aus seiner messiani-

Digitized by Google

schen Herrscherstellung und seinem Sohnesbewusstsein (vgl. Mt 21 zum erstenmal ὁ πατήρ μου) keinerlei Geheimniss mehr macht. Wie verhält es sich zu II Clem. 4 2 5? Vgl. Resch 207 401. Einen aus Mt 22 und Lc 26 gemischten Text bieten Justin, Apol. I 16, Dial. 76 und syr cur, ähnlich auch Orig., Epiphanius, Hier., August. (Bousset 92).

Schlussgleichniss. Mt 7 24—27 = Lc 6 47—49. Die Bilderrede, welcher die Gleichnisse Mt 5 13—16 im Anfange entsprechen, ist mit Erinnerung an Ez 13 10—15, vielleicht auch Dtn 30 15—20 gebildet. Auch ein Gleichniss des Rabbi Elisa, Sohnes Abuja's (Aboth derabbi Nathan 23) gilt dem Gedanken, dass Hören (dort Gesetzeskenntniss) ohne entsprechendes Thun ein so sinnloses Verhalten sei, wie beim Hausbau die Ausführung des Oberbaues ohne Fürsorge für gründliche Fundamentirung (Jlchr).

Der Hauptmann von Kapernaum. Mt 8 5—13 = Lc 7 1—10 (13 28—30). Ein in die spätere galiläische Zeit fallender Vorgang ist von Mt im Interesse seiner Composition (Wundercapitel) hierher verpflanzt und dann auch von Lc, welcher das Zwischenstück Mt 8 1—4 schon 5 12—16 gebracht hatte, in dieser Folge belassen worden. Während aber der παῖς = יְלַד der Quelle wenigstens bei Mt als Sohn gedacht scheint (doch steht das Wort Mt 12 18 14 2 auch für Diener), hat ihn Lc als δοῦλος gefasst. Die Berufung auf wechselnde Vocalisirung derselben Buchstaben ist um so überflüssiger, als die in Rede stehende Verwechslung auch sonst vorkommt (Dalman I 226 f). Mt könnte 7 seiner Methode gemäss verkürzt haben. Sicherer ist, dass Lc durch Einmischung einiger Züge aus der Jairus- und der Cornelius-Geschichte Weiterungen veranlasst und seine Darstellung dadurch in einen gewissen Widerspruch mit sich selbst gebracht hat (vgl. Fn 50). Jedenfalls treffen beide Darstellungen wieder zusammen sowohl in dem οὐχ ἱκανός κτλ. Mt 8 = Lc 6 (Parallele zu Mc 1 7 = Mt 3 11 = Lc 3 16), wobei λόγῳ dat. instrum. ist, als auch besonders in dem echt soldatischen Bild Mt 9 = Lc 8. Wie der Centurio, passiv und activ mit der militärischen Subordination vertraut, nicht stets sich selbst persönlich bemühen und den Ort wechseln muss, um seine Absichten zu verwirklichen, wie er, obwohl selbst höheren Beamten gehorchend, seinen Willen durch Vermittelung Anderer, die wieder ihm aufs Wort gehorchen müssen, zum Vollzug gelangen lassen kann, so wird nach seiner Vorstellung um so mehr der Niemandem untergebene, göttliche Wunderthäter die Geister der Krankheit zur Verfügung haben, sie kommen und gehen heissen können. Besonders in diesem Worte liegt echte, unerfundene Erinnerung vor. Ist demnach das Ganze weder einfach der Sage zu überweisen, noch als Product der Reflexion zu betrachten, so ist letztere doch um so gewisser im Einzelnen thätig gewesen, wie schon die abweichenden Berichte der Evglsten zeigen. Sofern das in Rede stehende Wort nur im Munde des Hauptmanns selbst am Platze ist, sind die griech. Ausleger, welche sich bei Beurtheilung des geschichtlichen Hergangs auf Seiten des Mt stellen, im Recht gegen die lat. und kath., welche den Lc bevorzugen. Das „Staunen" Mt 10 = Lc 9 weist erstmalig auf den erfahrungsmässigen Weg hin, auf welchem Jesus zur Erweiterung seines messianischen Programms über die national bedingten Grenzen gelangte (NtTh I 231). Gut synopt. Manier ist es auch, wenn, wie Mc 2 5 = Mt 9 2 = Lc 5 20 der Glaube der Träger hervorgehoben wird, so hier die Vermittelung im Glauben des Vaters liegt. Dabei aber handelt dieser als das Gegenstück zu jenem syr. Feldhauptmann Naëman, welcher an die Möglichkeit einer Fernheilung nicht glauben will und es für in der Ordnung hält, dass sich der Prophet zu ihm heraus bemühe II Reg 5 11. Darin also geht unsere Erzählung als Abbildung der Wirkungen des in Jesus erschienenen Heils in die Ferne des Heidenthums schon über den Sinn und Kern jener anderen, von einer früheren und schlichteren Tradition dargebotenen, Geschichte von der Heilung eines Gliederlahmen hinaus.

Digitized by Google

Anfrage des Täufers. Mt 11 2—6 = Lc 7 18—23. Die Frage, welche der Täufer an Jesus heranbringt, wird herkömmlicher Weise als ein Symptom dafür angesehen, dass er mittlerweile an dessen Messianität irre geworden wäre: eine Annahme, welche nur zum geringeren Theil an der Mahnung Mt 6 = Lc 23, zum grösseren an der Voraussetzung der Geschichtlichkeit von Mt 3 14 15 hängt. Bei richtiger Erfassung des Sinnes von Mt 7 11—14 = Lc 24 28 spricht sich dagegen in den Worten Mt 3 = Lc 19 nicht sowohl nachträglicher Zweifel als vielmehr beginnende Disposition zum Glauben an Jesu Messianität aus (Schkl 39 f 123, Wdt, sogar Hahn). Der Gefangene schaut ungeduldig nach Früchten seiner einstigen Wirksamkeit aus. Da wird er durch die Kunde von dem erfolgreichen Auftreten eines seiner Täuflinge zu glühenden Erwartungen angeregt und fasst den Gedanken, Jesus könne messianische Ziele verfolgen, seine Thaten also messianischer Art (ἔργα τοῦ Χριστοῦ) sein. Da Jesus gleichwohl das messianische Programm keineswegs einhält und ihm beim Verzicht auf alle Mittel selbstherrlicher Machtentfaltung gerade die entscheidenden Messiasmerkmale zu fehlen scheinen, so entschliesst sich der Täufer zu einer directen Anfrage, wobei der conj. deliberationis προσδοκῶμεν aus der Volkserwartung gesprochen ist. Die Antwort, welche Mt 5 = Lc 22 in der den Armen (s. zu Mt 5 3) wunderlos widerfahrenden Wohlthat der Frohbotschaft (über εὐαγγελίζεσθαι s. zu Lc 1 19 3 18) gipfelt (wie Jes 29 18 19), kann so gut wie die in ihm nachklingenden Prophetenstellen, zumal Jes 35 5 6 (vgl. B. Ws), nur als dichterisch blühende Darstellung des Erfolges seines Auftretens, der Erquickung aller Nothleidenden, der Heilung sittlicher Gebrechen, der Hebung des gesunkenen Lebensgefühls verstanden werden. „In der Wüste quillt Wasser und Bäche fliessen in der Steppe.“ Also sind νεκροί wie Mt 8 22, Lc 15 24 32 zu fassen, zumal da in der Mt 8 21 = Lc 9 59 (erst Vater begraben!) Mt 10 28 = Lc 12 4 (den Leib zu tödten steht durchaus in der Macht der Menschen), Lc 24 17—21 (Hoffnungslosigkeit nach Jesu Tod) in Aussicht genommenen Möglichkeitssphäre für eine Wirklichkeit, die dem buchstäblichen Verständnisse jenes Wortes entspräche, kein Raum belassen ist. Vollends auf Todtenerweckungen in der Mehrzahl als gleichsam alltägliche Erlebnisse könnte Jesus sich nicht berufen, wenn doch das erwachende Töchterlein des Jairus und der lucanische Jüngling von Nain die einzigen Specialfälle bilden. Indem also Jesus einfach auf den Thatbestand seiner Erfolge als auf Signale des Gottesreiches für tiefer Blickende verweist und auf Grund desselben Entscheid und Urtheil dem Fragenden selbst zuschiebt, also eine im Wesentlichen ausweichende Antwort gibt (anders schon in den ähnlichen Stellen Mt 13 16 17), hebt er doch zugleich Mt 6 = Lc 23 warnend den Finger auf gegenüber jedweder Messiaserwartung, die in ihrem Hochfluge Sinn und Verständniss verloren hat für das, was ihm das Höchste und Göttlichste war, die Wonnebotschaft als Labsal der gebeugten und suchenden Seelen. Seinem Messiasgedanken entspricht gerade das „Evangelium der Armen“ Jes 61 1 = Lc 4 18 6 20. Dies also muss der Punkt gewesen sein, an welchem der Täufer Anstoss nehmen, zu Fall kommen konnte (σκανδαλίζεσθαι, hier mit ἐν construirt wie προσκόπτειν), sein Glaube schon im Keime zu ersticken in Gefahr war. Daher er auch v. 11 nicht sowohl wie einer, der vom Glauben an den Messias zurückgetreten (was auch der Charakteristik Mt 7 = Lc 24 direct zuwiderliefe), als vielmehr wie ein noch diesseits der Schwelle stehen Gebliebener erscheint, der sich über die Erwartungen und Reichshoffnungen seiner Zeit am entscheidenden Punkte nicht erheben kann.

Jesu Zeugniss über den Täufer. Mt 11 7—19 (21 31 32) = Lc 7 24—35 (16 16). Die Perikope steht im engsten Zusammenhang mit der vorigen und will ungünstigen Folgerungen, die sich aus Mt 6 = Lc 23 zu ergeben scheinen, zuvorkommen. Der Mann am Jordan, zu welchem einst alles Volk hinausgegangen,

Digitized by Google

gleicht nicht dem unter dem Wind am Fluss sich wiegenden Schilf Mt 7 = Lc 24, ist kein Durchschnittsmensch, Einer aus den Vielen, welche die wankelmüthige Menge bilden; aber (ἀλλά Mt 8 9 = Lc 25 26 setzt die Verneinung der jeweils vorangegangenen Frage voraus) auch Mt 8 = Lc 25 in den Städten (Gegensatz zum Bild aus der Wüste), an den Königshöfen, unter den „fein Gekleideten" begegnet man seines Gleichen nicht, s. vielmehr Mc 1 6 = Mt 3 4. Hat man aber in ihm einst einen Propheten gesucht, so war man auf der richtigen Spur; ja sogar noch ein Mehreres hätte man Mt 9 = Lc 26 in ihm finden dürfen, nämlich Mt 10 = Lc 27 geradezu den Mal 3 1 geweissagten Vorläufer; über das gedächtnissmässig den Urtext reproducirende Citat s. zu Mc 1 2. Jesus bezeugt Mt 11 = Lc 28 den mächtigen Eindruck, welchen das Bild des Täufers in seiner eigenen Seele zurückgelassen hat. Er ist in seinen Augen geradezu der Grösste unter allen Menschen (יליבי אשה z. B. Job 14 1, JSir 10 18). Gleichwohl weiss er sich doch innerlichst von ihm geschieden. Jesu „Himmelreich" war ein anderes, als jenes Königthum Jahves, wie es im Anschlusse an die Propheten eben noch ihr Letzter und Grösster verkündigt hatte. Johannes predigte als Reformator des gesetzlichen Judenthums wohl Busse und Bekehrung, aber — darauf zielt die Schlusswarnung — das wahrhaft Erlösende kannte er noch nicht. Daher er nach dem Kanon minimum maximi majus est maximo minimi beurtheilt wird. Dabei findet also das μικρότερος seine Beziehung nicht sowohl in Johannes (B. Ws), als vielmehr in den übrigen Genossen des Gottesreichs (Wdt II 350). Behauptet wird also, „dass Johannes der Täufer eine jener (tragischen) Persönlichkeiten sei, der, auf der Schwelle einer alten und einer neuen Zeit stehend, über die alte Zeit hinüberragt, aber doch in der neuen keine Wurzel schlagen kann" (Bousset, Justin 99). Zwischen dieser und der folgenden Rede bringen beide Evglsten anderweitige und verschiedenerlei Stoffe, aber Mt bleibt dabei im Zusammenhang der Quelle; nur dass er 12 13, wie aus Justin, Dial. 51 erhellt, die beiden Lc 16 16 in richtiger Folge reproducirten Sätzen umgestellt hat (Wdt I 75, das Gegentheil bei J. Ws 194). Wenn Mt 21 32 am Ende wieder in den Zusammenhang von 28–31 zurückkehrt, so steht dafür der Schlussspruch 31 selbständig da. Er hat von Haus aus mit der vorangehenden Parabel nichts zu thun und erscheint Lc 29 30 anderswo untergebracht. Ein Zusammentreffen beider Redactionen findet erst wieder statt bei der Beleuchtung der Stellung, welche das Volk beiden Grössen gegenüber eingenommen hat. Während Johannes und Jesus, jeder in seiner Weise, den Weg zum Himmelreich zeigen, gleichen die Zeitgenossen launenhaft spielenden und darüber zuletzt sich verzankenden Kindern, die sich gegenseitig nicht zu verständigen, sich nicht in einander zu finden vermögen. Diese vom kindischen Spiel mitgebrachten Gewohnheiten erklären ihre widerspruchsvolle Beurtheilung des Lebensernstes. Das mit der fragenden Formel der Gleichnissrede (vgl. Mc 4 30, Lc 13 18 20) eingeführte Bild bringt daher Mt 17 = Lc 32 einen Zuruf der messianischer Freude nachjagenden Partei an die düstere Gegenpartei des Johannes: Ihr seid auf unsere Aufforderung zu lustigem Hochzeitsspiel nicht eingegangen; dann einen Gegenruf jener an die Hochzeitsgesellschaft des Messias (vgl. Mc 2 19 20 = Mt 9 15 = Lc 5 34 35): Ihr habt nicht mitgemacht, als es uns einfiel, Leichenzüge und Trauerfeierlichkeiten aufzuführen. Dass αὐλεῖν und θρηνεῖν so gemeint ist, erhellt aus der Anwendung Mt 18 = Lc 33: Johannes gilt ihnen um seiner asketischen Lebensführung willen für besessen, verrückt, wie Joh 10 20; dagegen Mt 19 = Lc 34 der Menschensohn, der trotz seines hohen Berufes doch keinerlei Bemühungen um einen besonderen Heiligenschein an den Tag legt, gilt ihnen als zu profan, wie schon Mc 2 16 18 = Mt 9 11 14 = Lc 5 30 33. Die gleiche Verbindung zwischen dem Vorläufer und dem Menschensohn Mc 9 9–13 = Mt 17 9–13 beweist, dass ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρ. = Messias ist. Findet man etwa diese gleichmässige, nur verschieden motivirte

Digitized by Google

Ablehnung der beiden prophetischen Grössen von Seiten des Volks, die Theilung der γενεά in 2 Parteien nicht gerechtfertigt, so bleibt noch übrig, das tertium comparationis nur in dem launenhaften Eigensinn zu finden, welchem man es auf keine Weise recht machen kann. Aber (so führt καί besonders oft bei Joh fast einen Gegensatz ein) Jesu Trost ist, dass die Weisheit Gottes sich als gerecht erweist, ihre Rechtfertigung zu beziehen pflegt und auch diesmal schon bezogen hat (Aorist) von Seiten ihrer Erfolge (ἔργα) oder, mit persönlicher Wendung, Anhänger und Vertreter (τέκνα).

Die pharisäische Anklage. Mc 3 20—22 = Mt 9 32—34 12 22—24 = Lc 11 14—16. In bezeichnendster Weise steht Mc mit der Notiz 21 allein, da schon Mt und Lc sich in diese Verfassung der Maria nicht mehr zu finden vermochten; daher der zu Lc 2 48 zu besprechende Ersatz. Die Anklage lautet auf Allianz mit Βεελζεβούλ: זְבוּל בַּעַל ist dominus domicilii (coelestis); daher das Wortspiel mit οἰκοδεσπότης Mt 10 25. Andere finden darin den dominus stercoris. Aber schon HIER. las und erklärte זְבוּב בַּעַל = dominus muscarum, der Fliegengott von Ekron II Reg 1 2 3 16. Beide Aussprachen und Lesarten gehen ineinander über, und gemeint ist in allen Fällen der die Menschen mit Fliegen, Moskitos u. s. w. plagende Oberste der Teufel, mit welchem im Bunde Jesus die niederen Dämonen bezwinge; das in allen 4 Redactionen erscheinende ἐν ist einfach instrumental zu fassen. Das auf die Mc 3 11 berichteten Vorfälle zurücksehende Wort war bestimmt, hinter dem Rücken dessen, dem es galt, in Umlauf gesetzt zu werden und seinen Credit beim Volk zu vernichten. Die Seitenreferenten leiten übereinstimmend mit einer Wunderheilung ein, welche überdies bei Mt in zwiefacher Redaction mitgetheilt ist, einmal als eine Nummer in der Reihe der Wunder, sodann als quellenmässige Veranlassung zur Anklage der Pharisäer. Der Umstand, dass bei Mc davon nichts steht, gehört zu den Motiven, welche zur Urmc-Theorie geführt haben. S. Einl. I 6.

Jesu Apologie. Mc 3 23—30 = Mt 12 25—32 36 37 = Lc 11 17—23 (12 10). Die Perikope ist von biblisch-theologischer Bedeutung, sofern darin der stark dualistische Zug in der Weltanschauung des Spätjudenthums deutlich zu Tage tritt. Vgl. STAVE, Ueber den Einfluss des Parsismus auf das Judenthum 1898, 273—276, J. Ws 30 f 70 f 88—91. Der literarischen Kritik aber stellt sie mehrere Probleme. Zunächst bezüglich der über Mc hinausgehenden Stelle Mt 27 28 = Lc 19 20, welche die eigentliche Pointe der Beweisführung bringen soll, das aber doch nur in beanstandbarer Weise thut, sofern Jesus zuerst dieselben Kräfte als auch auf Seiten der Pharisäer wirksam anerkennt, aus deren Dasein er für sich eine Folgerung zieht, die er jenen schwerlich zugegeben hätte (JÜLICHER 224 f). Aber diese Worte wollen nur besagen, dass die Gegner schon um ihrer eigenen Schüler willen erfolgreiche Exorcismen nicht anders denn als Symptome der Wirksamkeit des Geistes betrachten können. Hier also ragt wohl eine andere Quelle in den Mc-Zusammenhang herein, wofür ja auch der unmittelbare Anschluss von Mt 29 an 28 durch Fortsetzung der Construction mit πῶς spricht. Wie aber hier Mt und Lc gegen Mc, so stehen im Folgenden Mc 27 und Mt 29 zusammen gegen die Neuerung Lc 22, worauf wiederum Mt 30 und Lc 23 über Mc hinausgehen durch wörtlich übereinstimmenden Anschluss eines, an sich wohl dem Zusammenhang fremden, Spruches, welcher das Gegenstück zu dem Mc 9 40 = Lc 9 50 aufbehaltenen darstellt: das οὐκ der letzteren Stelle dient zur Bezeichnung eines in Betracht kommenden Einzelnen, während ὁ μὴ ὢν eine Kategorie andeutet; zum Bild der Ernte in συνάγειν vgl. Mt 3 12 6 26 13 30, Lc 3 17 12 17 18, wofern das Bild nicht von der Heerde genommen ist Joh 10 16 11 52 16 32. In seinem jetzigen Zusammenhang will unser Spruch besagen, dass die Pharisäer, denen als unbedingte Voraussetzung feststeht, dass sie Jesu Sache nicht befördern dürfen, un-

Digitized by Google

vermeidlich in die Lage gesetzt werden, ihr feindlich gegenüberzutreten (MR-Ws). Ein Problem der Literarkritik bietet auch das Wort von der Lästerung des Geistes. Lc lässt es hier aus, um es 12 10 in einer mit Mt 32 stimmenden Form einem neuen Zusammenhang einzugliedern. Aber die ältere Verbindung ist ganz in der Ordnung, da sowohl die βλασφημία bei Mt = Mc als der λόγος wider den υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου bei Mt = Lc ihre Beziehung in Mc 21 22 haben; die Rede ὅτι ἐξέστη wird als vergebbar bezeichnet gegenüber der Rede ὅτι Βεελζεβοὺλ ἔχει. Möglicherweise liegt dieser Unterscheidung I Sam 2 25 (A. MR 142 nach einer Bemerkung GENEBRARD's von 1569), wahrscheinlicher noch die Unterscheidung von Sünden, die „ans Versehen", und solchen, die „mit erhobener Hand" geschehen Num 15 27—31 zu Grunde; ebenso Hbr 6 4—6 10 26—31 12 17; s. zu I Joh 5 16. Dagegen findet zwischen beiden Redactionen Mc 3 28 29 = Mt 12 31 und Mt 12 32 = Lc 12 10 der Unterschied statt, dass nach der ersten in der Anklage der Pharisäer eine Lästerung des Geistes und eben damit indirect auch Jesu selbst liegt, während die andere Quelle beides trennt. SCHM, PrM 1898, 303—307.

Erklärung wider die Wundersucht. Mt 12 38—42 = Lc 11 29—32. Hier liegt eine, dem bisherigen Gang der Ereignisse durchaus entsprechende, grundsatzmässige Ablehnung alles Pactirens mit dem Phantasiebedürfniss der Menge vor (so schon CHRYS. und EUTH.). Die trotzdem mit Vorliebe Wunder erzählenden, auf sie hervorragenden Werth legenden Berichte der Evglien stehen dazu in einem vielfach schroffen, überall zu genauester Sichtung auffordernden Gegensatze. Keinerlei spezielle Legitimation, kein eigentliches σημεῖον (die Heilungen heissen in der synopt. Sprache δυνάμεις, σημεῖα erst in dem unechten Anhang Mc 16 17 20) soll den Zeitgenossen zu Theil werden; sie müssen sich begnügen lassen an dem „Zeichen des Jonas", welches aber kein eigentliches Zeichen war, sondern Jon 1 2 3 1—4 in der an Ninive ergangenen Aufforderung zur Umkehr bestand. Allerdings haben auch andere Propheten Busse gepredigt; aber aus ihrer Reihe wird Jonas herausgegriffen, weil die Niniviten Mt 41 = Lc 32 die beschämende Parallele zu der gegenwärtigen Generation bilden sollen. Wunderbar, wie das Auftreten eines Gottesboten in der heidnischen Stadt war, so wird die Erscheinung des Messias inmitten dieser Generation an sich schon ein σημεῖον sein: ἔσται, weil diese Erscheinung in ihrem Erfolg, als ein Ganzes, Abgeschlossenes, also vom Standpunkt der Zukunft beurtheilt, in Betracht kommt.

Spruch vom Rückfall. Mt 12 43—45 = Lc 11 24—26. Die Stelle enthält eine förmliche Theorie der Dämonologie und schlägt jede Vermuthung blosser Accommodation an Volksmeinungen oder auch parabolischer Redeweise zu Boden.

Jesu Familie. Mc 3 31—35 = Mt 12 46—50 = Lc 8 19—21 (11 27 28). Seine Brüder sind so gewiss leibliche, wie die Mutter wirkliche Mutter, daher auch 6 3 sammt Schwestern mit ihr zusammen genannt. Katholiken und katholisirende Protestanten machen Halbbrüder oder Geschwisterkinder daraus. Voraussetzung der Scene ist, dass Jesus ihre Gesinnungen kennt, und sich daher hinsichtlich ihrer Absicht nicht täuscht. Daher erklärt er für seine wahren (Geistes-)Verwandten, als welche er jene nicht anerkennt, nur diejenigen, deren sittliche Wesensähnlichkeit sich in der gleichen Stellung zu Gott bewährt. Seitenstück dazu ist Mc 6 1—4. Die Abweisung von Mutter und Brüdern erscheint übrigens bei Mt wie bei Lc, weil sie die motivirende Stelle Mc 21 ausgelassen haben, als Schroffheit. Merkwürdig trifft mit der ganzen Situation zusammen der aus der Spruchsammlung in der Einschaltung auftauchende Auftritt Lc 11 27 28.

Die Gleichnisse. Mc 4 1—34 = Mt 13 1—52 = Lc 8 4—18 13 18—21. Der Ausdruck παραβολή = מָשָׁל bezeichnet eine Redeform, die durch Vergleichung zu Stande kommt oder darauf beruht. So heissen im AT sowohl die eigentliche Parabel, wie auch die Allegorie, überhaupt alle aus einem oder mehreren voll-

Digitized by Google

ständigen Sätzen bestehenden Vergleichungen; im Buche Prv vollzieht sich die Vergleichung meist nur im engen Rahmen einer kurzen Sentenz. Bloss aus einzelnen Redetheilen besteht die sog. Metapher, welche dadurch zu Stande kommt, dass man einen Begriff nicht in Gestalt des für ihn allgemein gebräuchlichen Wortes darstellt, sondern in Gestalt eines anderen, welches nur einem verwandten, aber dafür eine lebendigere Anschauung hervorrufenden Begriffe gilt. So z. B. Mc 5 34 sei los von deiner Geissel; 12 40 der Wittwen Häuser fressen. Der Balken Mt 7 3 4 = Lc 6 41 42 ist eine Metapher, da man keinen Balken im Auge, wohl aber dicke Sünden im Herzen haben kann. Eine zu einem Satzganzen erweiterte Reihe von unter sich zusammenhängenden Metaphern (continuae translationes sagt Cicero, Orator 96) ergibt die Redeform der Allegorie. Wie diese auf Grund der Metapher, so erhebt sich das Gleichniss auf Grund der einfachen Vergleichung, welche nicht einen Begriff durch einen anderen ersetzt, sondern mit einem anderen vergleicht. So wird Mt 13 33 = Lc 13 20 21 das Reich Gottes mit einem Sauerteig verglichen, während es Metapher ist, wenn Jesus ζύμη sagt, wo er Mt 16 12 διδαχή oder Lc 12 1 ὑπόκρισις meint. Eine Vergleichung also stellt dar das Wort: „Seid klug wie die Schlangen und ohne Falsch wie die Tauben" Mt 10 16, während der Satz mit Anwendung der Metapher lauten würde: „Seid Schlangen und Tauben zugleich"; vgl. auch die Anrede „Otterngezüchte" Mt 3 7 = Lc 3 7, Mt 12 34 23 33. Wie nun aber die echt morgenländische Lehrform Jesu fast nie einen Gedanken hinstellt, welchen nicht die Farben gebende Vorstellung zu erreichen und auszumalen wüsste, so führt sie die einfache Vergleichung gern fort zum eigentlichen Gleichniss. Das Gleichniss ist seine eigenthümliche Lehrform, darin kein Anderer es ihm je gleichgethan hat. Die überlieferten Gleichnisse sind in ihrer überwiegenden Mehrzahl fragelos echt (s. Einl. II 2). Aber auch die Deutungen derselben? Nur Metapher und Allegorie fordern im Grunde eine Deutung heraus, wogegen eine gute Vergleichung einfach den Treffpunkt hervorhebt und darüber hinaus keine Frage mehr übrig lässt; und ebensowenig die zu einem Satzganzen erweiterte Vergleichung, das eigentliche Gleichniss. Daher wird die παραβολή Lc 4 23, werden die Mc 3 23 als παραβολαί bezeichneten Sprüche 24 25 vorher 23 und nachher 26 nur sofort angewandt, und die von Lc als παραβολή eingeführten Bilder 5 36—39 6 39 verstehen sich einfach aus dem Zusammenhang. Nur die Schwerhörigkeit der Jünger ist daran Schuld, wenn ihnen die Anwendung der παραβολή Mc 7 17 = Mt 15 15 erklärt werden muss, und nicht minder ist es Missverstand des 3. Evglsten, wenn eine, Lc 14 7 ausdrücklich als παραβολή bezeichnete, Rede von ihm als wirkliche Vorschrift gefasst wird. Die classischen παραβολαί Mc 4 2 = Mt 13 3 = Lc 8 4 fordern z. Th. (vgl. Mc 4 26 30, Mt 13 24 31 33 44 45 47, Lc 13 18 20) schon im Eingange auf, zu vergleichen, nicht aber ein an sich schon deutliches Bild mit dem vielmehr vorläufig noch im Dunkel belassenen sachlichen Gehalt zu ersetzen. Der Säemann bleibt ein Säemann, der Hausvater ein Hausvater, der König ein König. Sie werden nur mit Gott oder mit Jesus selbst in seiner Thätigkeit als Stifter des Himmelreichs verglichen. Hier ist demnach Alles klar und durchsichtig, während die Allegorie die Gleichung mit x vertritt und Verwandtschaft mit dem Räthsel hat. Vgl. Simsons Räthsel Jdc 14 14 18 und besonders Jothams Fabel Jdc 9 8—15 und s. zu Joh 10 6. Allegorien sind auch manche at. Stücke, welche man gern als Parallelen zu Jesu Parabeln anführt, wie II Reg 14 9 oder Jes 5 1—7. Namentlich Ezechiel liefert 19 10—14 und mehr noch 17 3—10 22—24 Beispiele von ausgeführter Allegorie; darin sind die Adler, die Ceder, der Weinstock keine wirklichen Adler, Ceder, Weinstock schon darum, weil von ihnen erzählt wird, was von wirklichen Vögeln und Pflanzen gar nicht erzählt werden kann; sondern die Adler sind fremde Könige, die Ceder ist das einheimische

Digitized by Google

Königshaus, der Weinstock Zedekias. Eine Allegorie ist um so kunstvoller, je beziehungsreicher, je weiter ausgesponnen sie ist. Aus dem Gleichnisse dagegen soll der Betrachter nur Einen Gedanken entnehmen. Alles kommt darauf an, dass das tertium comparationis, der Coincidenzpunkt der beiden Linien, aus welchen jedes Gleichniss besteht, scharf und unmissverstehbar hervortrete; die einzelnen Züge aber sind nicht auf Einzeldeutung angelegt, wie in der Allegorie. Ihnen metaphorische Bedeutung zuzuschreiben und z. B. mit HIERONYMUS die 3 Stufen des Ertrages Mc 4 8 20 auf Jungfrauen, Wittwen und Verheirathete zu deuten, heisst die Gleichnisse dadurch, dass man sie zu Allegorien umstempelt, vergewaltigen. Freilich lässt sich nicht leugnen, dass schon unsere Evglsten Anleitung zu solchem Missverstande geben, indem sie die Gleichnisse als der Deutung bedürftige, dunkle Reden, welche hinter geläufigen Worten hochfliegende Gedankengänge verdecken, mit Einem Worte als Allegorien behandeln, wobei sie ideelle Verwerthbarkeit aller Einzelzüge voraussetzen, d. h. den bei den damaligen Schriftgelehrten üblichen מָשָׁל ohne Weiteres auf die Redeweise Jesu übertragen (s. zu Mc 7 17) oder diese mit der rabbinischen Methode des Pls Gal 4 21–31 verwechseln. Allegorie ist ein Schmuck der Poesie, das Gleichniss dagegen will belehren, es gehört der Rhetorik an als diejenige Redefigur, vermöge welcher die Wirkung eines vielleicht noch anfechtbaren, jedenfalls nicht eben selbstverständlichen Satzes durch Nebenstellung (παράθεσις) eines ähnlichen, einem bekannten und anerkannten, auch möglichst neutralen Gebiete angehörigen, also auch seiner Wirkung gewissen, Satzes gesichert werden soll. Ein solches einfaches Gleichniss ist z. B. das vom Feigenbaum Mc 13 28 29. Dagegen hat die Parabel des Nathan II Sam 12 1–4 ihre Parallelen in denjenigen Gleichnissen Jesu, welche nicht ein einfaches Verhältniss darstellen, sondern eine Geschichte erzählen, wie z. B. Lc 15 11–32. Da in solchen Fällen die betreffende Geschichte, deren Gesammtverlauf den zu beweisenden, daneben gestellten, einheitlichen Gedanken abbildet, erfunden ist, trifft das so beschaffene, einen ganzen Verlauf darstellende, Gleichniss seinem Stoffe nach mit der sog. Fabel zusammen, nur dass diese uns nicht sowohl religiös-ethische Wahrheiten, als vielmehr Regeln praktischer Lebensklugheit veranschaulichen will. Und auch davon wieder verschieden, weil die Erzählungen nicht auf einem anderen, sondern auf demselben Gebiete ablaufen, welchem auch der zu sichernde Satz angehört, sind die Beispielerzählungen Lc 10 30–37 12 16–20 16 19–31 18 9–14, welche einen allgemeinen Satz religiös-sittlichen Charakters in dem Kleide eines Einzelfalles vorführen. Denn es handelt sich beim Gleichnisse keineswegs immer um dichterische Production mit origineller Combination dessen, was das natürliche und das höhere Lebensgebiet von parallelen Erscheinungen aufweisen, sondern auch um einfache Darstellung der von Natur und Menschenleben gelieferten Spiegelbilder des Höheren, wobei es ohne jedwede Idealisirung der irdischen Stoffe abgehen kann. Vgl. TAMM, Der Realismus Jesu in seinen Gleichnissen 1886, JÜLICHER, Die Gleichnissreden Jesu 1899, 2 Bde. Das der Gleichnissrede ex professo gewidmete Stück stellt ursprünglich eine Trilogie dar (die der gleichen Naturanschauung entstammten Gleichnisse des Mc), aus welcher bei Mt eine Hebdomas wird, während Lc nur das eine, das eigentlich classische Gleichniss vom Säemann mit seiner Umgebung aus Mc bringt, weil er in der Lage ist, weitere Gleichnisse aus der Spruchsammlung nachtragen zu können. Das Gemeinsame dieser 1. Gleichnisssammlung (eine 2. bringt Mt in der Trilogie 21 28–22 14) ist, dass das Reich Gottes im Unterschiede von der apokalyptischen Fassung als etwas innerlich schon Vorhandenes, in der Gegenwart sich Ankündigendes erscheint.

Theilweise schwanken diese Gleichnisse schon in der Fassung der Evglsten in die Region des Allegorischen hinüber. So gleich das 1., wo der leitende Gedanke ist, dass auf natürlichem wie geistigem Lebensgebiete stets nur ein Theil

Digitized by Google

des ausgestreuten Samens Frucht bringt (Ws); dass überall viele Arbeit zwar mit Erfolg und Lohn, viele aber auch umsonst gethan wird (JLCHR): ein Resultat, welches in der verschiedenartigen Beschaffenheit des Bodens, darauf die Saat fällt, ausreichende Begründung findet. Daran hält sich nun die Ausdeutung des Gleichnisses, welche in der Form, wie sie in den Lehrvorträgen der Gemeindeversammlungen üblich war, Jesu in den Mund gelegt ist: sie verweilt mit Vorliebe bei der Nebensache, dem Verschiedenerlei in der Missbeschaffenheit des Ackerlandes, Stumpfsinn, Leichtsinn, getheilten Sinn abbildend (JLCHR II 532), während das eigentliche tertium comparationis im Hintergrunde bleibt. Das 2. Gleichniss fehlt bei Lc ganz, erscheint aber auch bei Mc (vom Samenkorn) und bei Mt (vom Acker mit dem Unkraut) zwar gerade am gleichen Ort (also das eine als Ersatz des anderen), aber doch in quantitativ und qualitativ verschiedenen Formen. Die ursprüngliche Identität erhellt daraus, dass beiderorts dieselben Grundstoffe, theilweise auch das gleiche Wortmaterial zu Tage treten. Wenn das Gleichniss vom Fischnetz, abgesehen vom Schluss, echt ist, so hat es mit dem ursprünglichen einfachen Kern des unsrigen ein Parabelpaar gebildet, und das jetzige Mt-Gleichniss ist durch Einarbeitung in das stofflich verwandte Mc-Gleichniss vom Samenkorn entstanden. Erhalten haben sich solche Doppelgleichnisse in dem Parallelstücke vom Senfkorn und Sauerteig und vom Schatz im Acker und Perlen suchenden Kaufmann. Jenes dient nach herkömmlicher Auffassung dem Grundgedanken, dass das Gottesreich zwar klein und unscheinbar in seinen Anfängen, aber doch bestimmt ist, in überraschendem Fortschritt das ganze Volksleben zu durchdringen, nur dass diese Wirksamkeit in der Parabel vom Sauerteig nach der intensiven, im Gleichniss vom Senfkorn nach der extensiven Seite zur Darstellung gebracht wird. Ebenso soll das andere Paar in Verbildlichung des Gedankens Mt 6 33 den unschätzbaren Werth des Himmelreiches veranschaulichen, so dass man ihm gegenüber allen sonstigen Besitz aufopfern muss. Allgemeinere, aber doch verwandte Gedanken findet man in diesen Parabeln da, wo man die unmittelbare Beziehung auf das Gottesreich und die damit gegebenen allegorisirenden Züge den Evglsten auf die Rechnung setzt.

Das Gleichnisscapitel wird nun aber bei allen Evglsten durch einige lehrhafte Zwischenstücke und Einschiebsel unterbrochen, deren bedeutendstes Mc 4 10–12 = Mt 13 10–15 = Lc 8 9 10 dem Zweck der Gleichnissrede gilt. Demgemäss bringt die Gleichnissrede den jesajanischen Spruch von bloss scheinbarem Annehmen des Wortes zur Erfüllung, indem sie einen nur scheinbaren Besitz herbeiführt: dies der deterministische Standpunkt des Mc und im Anschlusse an ihn auch des Lc. Die Darbietung der blossen Hülle statt des Kerns ist Straffolge für eine schon bestehende, aber selbstverschuldete Verständnisslosigkeit des Volkes: dies die matthäische Milderung jenes Gedankens. Nun gehört aber der ganze absolute Gegensatz von Volk und Jüngerschaft, wie er hier mit Bezug auf die Lehrmethode construirt wird, nicht der Geschichte an, da Jesus keine esoterische Lehre vom Himmelreich kennt. So gut wie zum Volk, redet er Mt 13 51 24 32, Lc 12 41 21 29 auch zu den Jüngern in Parabeln, und auch über ihre Schwerhörigkeit und den darin begründeten Missverstand seiner Bilderrede ist er Mc 8 17 21 erstaunt. Nur von einem relativen Gegensatz kann die Rede sein, sofern Jesus dem Volke die veranschaulichende Bilderrede widmete, weil es im Vergleich mit den Jüngern die geringere Begabung und Fähigkeit zeigte, Uebersinnliches zu vernehmen. Wenn Jesus z. B. Mc 7 14 das Volk herbeiruft ἀκούσατε καὶ σύνετε, um ihm 7 17 eine Parabel vorzutragen, so ist dies also nicht geschehen ἵνα μὴ συνιῶσιν; vgl. auch 3 23–27 12 1 12, Lc 4 23 5 36–39. So gewiss die Gleichnissrede Jesu eine Art von Anschauungsunterricht darstellt, so gewiss auch eine hülfreiche und erleichternde Herablassung zu dem Verständnisse der Unmündigen und

Digitized by Google

Schwachen, welche nur den Zweck haben kann, die Ueberzeugungskraft seiner Predigt zu erhöhen. Aber schon Mt 11 12, wo man sich auf diesem natürlichsten Wege zu befinden scheint, kann im Zusammenhang mit 14–18 nur auf die Mc 11 12 = Lc 10 klar vorliegende Auffassung führen, wonach die verhüllende Lehrweise Jesu dazu dient, ein Gottesgericht über das Volk in Vollzug zu setzen, während sie nach der leicht nüancirten Form Mt 13–15 bereits Folge des ergangenen Gottesgerichts ist, so dass Jesu Praxis auf einem thatsächlichen Befunde beruht. Das ὅτι Mt 13 macht zur Ursache, was das ἵνα Mc 12 und Lc 10 als Absicht erscheinen lässt. Diese ganze, von Mc eingeführte, theologische Zurechtlegung des thatsächlichen Misserfolges, welchen Jesu messianisches Auftreten innerhalb seines Volkes erfahren hat, steht aber im Zusammenhang mit Rm 9 18—29 10 16—21 11 8 (= Jes 29 10) 10 (= Ps 69 24) und hat in I Kor 14 21 22 (= Jes 28 11 12) eine formale Parallele. Denn wie Pls aus der Prophetenstelle schliesst, dass αἱ γλῶσσαι nicht τοῖς πιστεύουσιν ἀλλὰ τοῖς ἀπίστοις bestimmt seien, mit der προφητεία aber es sich umgekehrt verhalte, so hier der Evglst, dass die Gleichnissrede für οἱ ἔξω bestimmt, den Jüngern dagegen τὸ μυστήριον τῆς βασιλείας gegeben sei. Letzteres ist nämlich der Fall, weil den Jüngern ausser der Gleichnissrede auch die ἐπίλυσις Mc 4 34 zu Theil wurde, gerade wie die Glossolalie, wiewohl an sich ein Zeichen der Verstockung (οὐδ' οὕτως εἰσακούονται μου), doch der Gemeinde zur Erbauung dienen konnte, wenn ἑρμηνεία sie begleitete I Kor 14 13 27. Dazu kam die Celebrität des locus classicus vom Verstockungsgericht Jes 6 9 10, womit auch Joh 12 40, Act 28 26 27 der Misserfolg der evang. Predigt am Volke Israel als integrirender Theil eines vorausbedachten Geschichtsplans dargethan wird. Unter dem Eindruck jenes, von Mc und Lc gestreiften, von Mt citirten, Spruches wird sonach der schliessliche Erfolg in die ursprüngliche Absicht Jesu eingetragen. In den Augen der auf Erfolg bei seinen Volks- und Zeitgenossen Schauenden treibt er dieselbe aussichtslose Arbeit wie Jesajas. Aber eben dieses höhere Naturgesetz, demzufolge die Aussaat in auffallenden quantitativen Missverhältnissen steht zur Ernte, war ja im Gleichnisse selbst schon als etwas auch auf dem niederen Naturgebiete Begegnendes dargethan worden, bedarf also der nachträglichen künstlichen Zurechtlegung vom Standpunkte der teleologischen Geschichtsbetrachtung nicht mehr. Vgl. Jlchr I 118—148, Fn, JpTh 1888, 527—531 543—549, Hatch, Essays in biblical Greek 1889, 64—71, Hrcl, RE³ Gleichnisse.

Dass die ganze Perikope ein Stück Theologie darstellt, erhellt schliesslich noch aus dem Gebrauche des Wortes μυστήριον, welches erst seit JSir, Tob, Jdt, Sap, II Mak und den griech. Uebersetzungen (LXX nur in Dan) in der bibl. Gräcität, in den Evglien nur Mc 11 = Mt 11 = Lc 10, sonst im NT nur in Apk und bei Pls vorkommt. Im Anschlusse an I Kor 2 1 7 4 1, Eph 3 4 steht es auch hier im Dienst der Begründung apostolischer Prärogative und Autorität einerseits, während andererseits eine gewisse Wahlverwandtschaft mit παραβολή und dabei ein leiser Ansatz und Uebergang zur esoterischen Mysterienlehre statt hat. Vgl. Justin, Dial. 68 πολλοὺς λόγους τοὺς ἐπικεκαλυμμένως καὶ ἐν παραβολαῖς ἢ μυστηρίοις ἢ ἐν συμβόλοις ἔργων λελεγμένους. Clem. Al. Str. VI 15 124 ὁ σωτὴρ . . . τὰ θεῖα μυστήρια . . . ἐν παραβολαῖς διελέξατο und Philos. 5 8, wo mit Bezug auf das Gleichniss vom Säemann οὐδεὶς (d. h. kein Mensch gewöhnlichen Schlages) τούτων τῶν μυστηρίων ἀκροατὴς γέγονεν εἰ μὴ μόνοι οἱ γνωστικοί. Macrobius, Somnium Scip. I 2 17 18 meint, inimicam esse naturae apertam nudamque expositionem sui, quae sicut vulgaribus hominum sensibus intellectum sui vario rerum tegmine operimentoque subtraxit, ita a prudentibus arcana sua voluit per fabulosa tractari; sic ipsa mysteria figurarum cuniculis operiuntur, ne vel haec adeptis nudam rerum talium se natura praebeat, sed summatibus tantum viris sapientia interprete veri arcani conscius contenti sint reliqui ad venerationem figuris defendentibus a vilitate secretum.

Digitized by Google

Dem kurzen Einschub Mt 13 16 17 steht ein längerer Mc 4 21—25 = Lc 8 16—18 gegenüber: „Worte aus anderen Zusammenhängen stammend und nothdürftig zusammengestoppelt" (JLCHR II 93). Bei Mt sind sie alle schon da gewesen (5 15 7 2 10 26 13 12). Hier gewinnt die Annahme, dass auch schon Mc Stoffe aus der Spruchsammlung aufgenommen habe, einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit (TITIUS, ThSt, 290 293 306 311), zumal da das doppelte καὶ ἔλεγεν noch die lose Anknüpfung eines dem ursprünglichen Zusammenhang fremden Stoffes verräth. Andererseits zeigt die Lc-Parallele, dass auch solche Stücke in Mc, welche ganz den Eindruck der secundären Nacharbeit machen, doch schon Vorlage für die Seitenreferenten gewesen sind. Hiernach ist Recht und Unrecht der Urmc-Hypothese zu bemessen, während die Mc-Hypothese an sich eine glänzende Bestätigung dadurch erfährt, dass das Finale nur bei Mc am Platze ist, nicht aber bei Mt, welcher die Mc 4 3—8 26—32 vorliegende Sammlung von 3, zunächst demselben Naturgebiete (Wachsthum des Samens) angehörigen, Gleichnissen durch die Weiterbildung 33 44—50 auf die beliebte Siebenzahl gebracht hat. S. Einl. I 2.

Der Seesturm. Mc 4 35—41 = Mt 8 18 23—27 = Lc 8 22—25. Dass Jesu Leben, noch ehe es zur Entfaltung seines reichen Inhalts und zur Lösung seiner Aufgabe gekommen war, den widrigen Zufällen einer Seeüberfahrt nicht zum Opfer fallen könne, war den Jüngern, vielleicht sogar mehrfach (Mc 6 47—51 = Mt 14 24—33), zur erfahrungsmässigen Gewissheit geworden. Sofern aber ein unmittelbarer Causalnexus zwischen dem Worte Jesu und der eingetretenen Stillung des Sturmes behauptet wird, ist, was die Evglsten erzählen, ein Wunder, und zwar ein, jedwede innerliche und sittliche Vermittelungen überspringendes. Naturwunder. Die Frage nach den etwaigen geschichtlichen Anlässen der Entstehung eines solchen Berichtes verschwindet neben dessen unzweifelhaft sinnbildlicher Bedeutung (vgl. 11 23 die gleiche Pointe des analogen Naturwunders vom Feigenbaum), kraft welcher es einen direct ästhetischen Charakter trägt, in der Weise eines Kunstwerkes wirkt, daher auch zu jeder Zeit allegorische Auslegung und Verwerthung erfahren hat (Schiff der Kirche schon bei TERT., Bapt. 12, Epistola Clem. ad Jacobum 14, Hippolytus, Antichr. 59). Einleuchtender als bei ähnlichen Zügen, die uns bisher schon begegnet sind, ist aber auf diesem Bilde das Herauswachsen einzelner Elemente der Darstellung aus at. Stoffen. Unter diesen (s. Einl. II 5) sei hier nur hervorgehoben das ἐπετίμησεν = גָּעַר Nah 1 4, Ps 18 16 104 7 106 9 von Gott gebraucht, wenn er dem aufgeregten Meer gebietet.

Der gerasenische Besessene. Mc 5 1—20 = Mt 8 28—34 = Lc 8 26—39. Fraglich ist die Benennung der Landesbewohner. Der abendländische Text bevorzugt durchaus die Gerasener (so Mc ℵBD it, Lc BCD), dagegen der syrische, besonders bei Mc und Lc, die Gadarener (Mc AC rec., Mt ℵBC, Lc A rec.). Die Gergesener (Mc, Mt L rec., Lc ℵL) hat erst ORIGENES in Joh VI 41 in Umlauf gesetzt anstatt der seiner Zeit üblichen Gerasener. Aber von den Gen 10 16 15 21, Dtn 7 1, Jos 24 11 erwähnten Gergesenern hatte sich nach Josephus, Ant. I 6 2 damals nichts als der Name erhalten, und das schon zu Arabien gehörige Gerasa liegt 6mal weiter südlich vom See ab, als das, freilich in derselben Richtung auch schon 2—3 Stunden landeinwärts gelegene, Gadara, die damalige Hauptstadt von Peräa, Jos. Bell. IV 7 3. Es dürfte daher ein, erst seit 1860 bekanntes, Gersa oder Kersa (Kursi) unmittelbar am Ostufer gemeint sein. Dort haben auch Kirchenväter und mittelalterliche Reisende, wofern sie es nicht mit Chorazin verwechselten, Gerasa gesucht. Hat man daselbst auch keine in Fels gehauene Gräber gefunden, so gibt es doch am Ostufer, zumal auch bei Gadara, noch heute viele Höhlen im Kalkgebirge, welche zu Grabstätten verwendet worden sein konnten. Solche wählt, da die Dämonen nach dem, von Josephus (Bell. VII 6 3 ὄχι-

Digitized by Google

μόνια = πονηρῶν ἀνθρώπων πνεύματα, vgl. Sanh. f. 65 2) bezeugten und getheilten, Volksglauben Seelen Verstorbener sind, der von dämonischer Melancholie Heimgesuchte zur Aufenthaltsstätte. Zum Verständniss der wunderlichsten aller Wundergeschichten gehört, dass die Bewohner des Ostjordanlandes meist Heiden waren, während den Juden Schweinezucht verboten war Lev 11 2. Einige Elemente des hier entrollten Bildes liegen Jes 65 4 5 beisammen: ἐν τοῖς μνήμασι καὶ ἐν τοῖς σπηλαίοις κοιμῶνται . . . οἱ ἔσθοντες κρέας ὕειον . . . οἱ λέγοντες· πόρρω ἀπ' ἐμοῦ, μὴ ἐγγίσῃς μοι. Bei der Ausmalung dieser, in ihrem historischen Verlauf fast unerkennbaren Scene (Nippold 15 denkt „an heftige Tobsuchtsausbrüche, so dass in Folge davon auch die in der Nähe weidende Heerde erschreckt weggerannt und ins Wasser gestürzt sei", ebenso B. und J. Ws) scheint jüd. Spott betheiligt gewesen zu sein (H. Ew): die dummen Teufel wählen, da sie sich dem Eindringen Jesu gegenüber im Menschen nicht mehr zu behaupten vermögen, das ihrer Unreinheit entsprechende Vieh als Wohnstätte (vgl. Goethe's „Uns ist so kannibalisch wohl" u. s. w.), werden aber damit nur in eine Falle gelockt, da sie jetzt, mit den, die Schweinerei des Heidenthums darstellenden, Thieren, welche sie ebenso aufregen wie zuvor den Menschen, in das Wasser getrieben werden, um von da noch weiter abwärts in die Hölle zu fahren (Vkm).

Die Tochter des Jairus und das blutflüssige Weib. Mc 5 21–43 = Mt 9 18–26 = Lc 8 40–56. Fest steht, dass die Evglsten ein Wunder erzählen wollen; so selbst Mc (vgl. 35), entschlossener von Anfang an Mt (vgl. 18), am entschiedensten Lc zum Schlusse (vgl. 55). Ebenso gewiss ist, dass noch unter ihren Händen das Wunder gewachsen ist (s. zu Mt 23 Lc 46 56), sogar bis in eine mit der eigensten Erklärung Jesu in Widerspruch stehende Höhe (s. zu Mt 22), daher wohl zu vermuthen steht, ein Wachsthum werde auch schon stattgefunden haben, ehe es ihnen in die Hände kam. Identisch ist überall die Begründung mit οὐκ ἀπέθανεν ἀλλὰ καθεύδει. Man streitet, ob dieses Wort besagen dürfe, was es dem ad literam auslegenden Verständnisse allein besagen kann, das Mädchen liege nur in einem tiefen Schlaf, sei also noch am Leben (s. zu Mc 41), oder aber besagen müsse, dieser Tod werde sich als ein blosser Uebergangszustand, als ein Schlaf herausstellen. In jenem Falle haben wir eine, durch den momentanen Eindruck bedingte, Beurtheilung des vorliegenden Specialfalls (so fassen es die Ohrenzeugen, s. zu Mc 40) in diesem einen allgemeinen, der erbaulichen Erklärung des Todes geltenden Satz. In letzterem Sinn hat der urchristl. Terminus κοιμᾶσθαι I Kor 7 39 11 30 15 6 18–21 51, I Th 4 13–15, Joh 11 11 seine Veranlassung von jenem Worte (vgl. übrigens schon LXX I Reg 2 10 = Act 13 36) genommen, welches den festen Kern aller, das Haus des Ἰάειρος (Num 32 41, Jdc 10 3–5, Est 2 5 יָאִיר = er wird hell machen, dagegen יָעִיר = er wird erwecken) betreffenden, Erinnerungen bildet. Besteht übrigens, zumal beim Mangel aller at. Vorbilder, kein Anlass, in dem blutflüssigen Weibe nur einen Typus der unheilbaren Unreinheit (vgl. Lev 12 7) Israels zu sehen (s. zu Mc 34), so wird auch die andere Erzählung, in welche sie verflochten ist, nicht ohne Weiteres der Sage zuzuweisen sein, obgleich hier und mehr noch bei der Lc 7 11–17 vorliegenden Steigerung in den Erzählungen von Elias in Sarepta I Reg 17 17–24 und von Elisa in Sunem II Reg 4 8 17–37 eine solche at. Norm vorliegt und mindestens in Darstellung des letzten Effects wirksam erscheint (s. zu Mc 35, Mt 25, Lc 55). Die 12 Jahre Mc 25 könnten die 12 Jahre 42 nach sich gezogen zu haben scheinen. In Wahrheit ist aber an den Uebergang aus der Kindeszeit in das jungfräuliche Alter zu denken (vgl. Lc 2 42), wie ja auch der „gross gewordene" Knabe der Sunamitin (II Reg 4 18 ἡδρύνθη τὸ παιδάριον) auf solches Alter führt. Daran hält sich der Gedanke an eine, mit der Entwicklungskrankheit zusammenhängende, lethargische Ohnmacht, daraus das Mädchen, als Jesus es an der Hand fasste, sich erholt habe, wie in der fast

Digitized by Google

mit gleichen Worten erzählten Geschichte Mc 9 26 27. Jeden Zweifel hebt die Schlussbemerkung, s. zu Mc 43.

Verwerfung in Nazaret. Mc 6 1—6 = Mt 13 53—58 = Lc 4 16—30. Wie das 1. nach Osten, so führt ein 2. Reiseunternehmen nach Westen. Mt stellt es hinter die Gleichnissrede, und Lc weicht in der Akoluthie noch weiter ab, indem er an die Stelle des kürzeren Berichtes eine spätere, ausgeführtere Form setzt, gerade wie auch 5 1—11 7 36—50 und in der Leidens- und Auferstehungsgeschichte. An der Spitze der Darstellung von Jesu messianischer Wirksamkeit erscheinend, soll die Geschichte bei Lc nicht etwa nur die Uebersiedelung Mt 4 13, woran sie anschliesst, näher begründen, sondern es schienen auch sowohl die Worte Jesu 24—27, gleichwie sein Geschick unter den Landsleuten 28—30 das passendste Programm für dasjenige Evglm zu bilden, welches den Uebergang der christl. Sache von den Juden zu den Heiden im Sinne vom Rm 11 11 (τῷ αὐτῶν παραπτώματι ἡ σωτηρία τοῖς ἔθνεσιν) feiert. Daher Marcion mit dieser Perikope sein Evglm eröffnet hat. Die im Uebrigen willkürliche Umstellung verräth sich schon dadurch, dass 23 Thaten in Kapernaum vorausgesetzt sind, wohin Jesus doch erst v. 31 = Mc 1 21 = Mt 4 13 übersiedelt. Den secundären Ursprung des Ganzen offenbart schliesslich das rein legendenhafte Finale 30, zumal im Contrast mit dem unerfindbaren Schluss Mc 6 6.

Aussendung der Jünger. Mc 6 6—13 = Mt 9 35—11 1 = Lc 9 1—6 10 1—12. Das galiläische Wirken Jesu hatte seinen Höhepunkt fast schon erreicht, als er einen ersten Versuch mit seinen Jüngern wagte (Titius I 13). Die Reden des Lc entsprechen, die 1. in der Nachfolge des Mc, die 2. als Fragment der Redesammlung, dem denkwürdigen Moment, da Jesus seine Jünger, nachdem sie seit 6 13 seine unmittelbare Umgebung und Begleitung gebildet hatten, erstmalig aussandte. Die Realität solcher Aussendung erhellt aus I Kor 9 14 15 7. Der Schein, als handle es sich um 2 verschiedene Reden, ist bloss hervorgerufen durch die von Lc gebildete Einleitung zur 2., keineswegs aber quellenmässig begründet (gegen J. Ws Nachfolge 17, Hpt 34, das Richtige selbst bei Fn 128). Der Jüngerkreis Jesu war eben nie so genau auf die Zwölf beschränkt, dass nicht auch viele Andere auf den Namen μαθηταὶ τοῦ κυρίου Anspruch erheben konnten (s. oben S. 57 f). Aber das allmähliche Hinschwinden des engeren Jüngerkreises steigerte die Bedeutung derjenigen, welche im weiteren Sinne als seine Zeugen an die Welt gelten konnten, so dass der Späteste der Snptker die Vorstellung von diesem weiteren Kreise bereits ausgebildet vorfand und keinen Anstand nahm, an diesen die Aussendungsrede, als er ihr zum zweitenmal in seinen Quellen begegnete, gerichtet sein zu lassen (H. Ew). Eben diese Neuheit der Adresse und einige Eigenthümlichkeiten und Differenzen beider Berichte rechtfertigten die Wiederholung, und schon der Eingang der 2. Form (Lc 10 2 = Mt 9 37 38) schien, wenn die ὀλίγοι auf die 12 bezogen wurden, eine solche Erweiterung des Kreises der Angeredeten zu erfordern, während die Rückbeziehung von Lc 22 35 auf 10 4 freilich deutlich genug beweist, dass auch diese zweite Form der Aussendungsrede von Haus aus den Zwölfen gegolten hat. Mt hat auch hier beide Quellen combinirt, und zwar, da die Berichte sich sachlich decken, mit innerem Recht. So gewinnt er den Anfang zu einer grossen Aussendungsrede, in deren weiterem Verlauf 10 17—42 er Alles zusammenfasst, was Jesus während seiner ganzen Thätigkeit zu verschiedenen und namentlich auch noch in den späteren Zeiten seinen Sendboten zu Trost und Ermunterung mit auf den Weg gegeben hat. Daher der grelle Contrast zwischen den auf günstige Bedingungen der Wirksamkeit weisenden Aussendungsworten 9—14 = Mc 8—11 und den tragischen Aussichten der späteren Theile dieser grossen Composition. Zugleich aber holt Mt auch am weitesten aus, indem er mit 9 35 einen neuen Hauptabschnitt beginnt (s. Einl. I 2).

Digitized by Google

Auch Lc beginnt einen neuen Theil, seine „grosse Einschaltung", mit Jüngergeschichten 9 51–62 und mit einer Jüngerrede, die mit 10 2 = Mt 9 37 38 anfängt und mit 10 16 = Mt 10 40–42 endet. Demnach entsprechen die beiden Instructionsreden bei Mt und Lc sich am Anfang und Schlusse ebenso, wie sich die beiden Inaugurationsreden entsprachen.

Wehe über die galiläischen Städte. Mt 11 20–24 = Lc 10 13–16. Ein abgerissenes Stück der Spruchsammlung, von Lc wegen der Verwandtschaft von 22 mit v. 15 an die Aussendungsrede angereiht oder vielmehr, da 16 den Schluss derselben bildet, in dieselbe eingeschoben: an sich eine retrospective Betrachtung über die galiläische Wirksamkeit in Bezug auf den Misserfolg derselben. Bei Mt steht es somit verfrüht, aber doch inhaltlich passend an die Klage über die Zeitgenossen angereiht. Dafür hat er die Aussendungsrede bereichert mit der Weissagung des Geschicks der Jünger 10 17–25 = Lc 12 11 12, mit der Aufforderung zum furchtlosen Bekenntniss 10 26–33 = Lc 12 2–9, mit dem Wort vom Zwiespalt unter den Nächsten 10 34–36 = Lc 12 51–53 und von den Bedingungen der Nachfolge 10 37 38 = Lc 14 25–27.

Urtheil des Herodes über Jesus. Mc 6 14–16 = Mt 14 1 2 = Lc 9 7–9. Den Ruhepunkt bis zum Wiedererscheinen der ausgesandten Reiseprediger (Mc 6 30 = Lc 9 10) benutzt der älteste Bericht, um den durch eben diese Aussendung wachsenden Ruf Jesu und die Gedanken zu schildern, welche das böse Gewissen in der Königsburg zu Tiberias sich über ihn machte. Herodes heisst bei Mc, für römische Leser unmittelbar verständlich (vgl. Cicero, Verr. 4 27 reges Syriae), βασιλεύς, bei Mt (aber s. zu 9) und Lc (schon wegen 3 1) geschichtlich richtig τετραάρχης.

Episode vom Tode des Täufers. Mc 6 17–29 = Mt 14 3–12 = Lc 3 19 20. Die Aeusserung des Herodes setzt Kenntniss vom Ende des Täufers voraus. Daher diese weitere Ausfüllung der Pause. Lc übergeht sie ganz, weil er dem gemeinsamen Berichte entgegen die Geschichte des Täufers schon 3 19 20 in gedrängter Erzählung weitergeführt hat, anschliessend an die Andeutung einer weiteren Wirksamkeit des Täufers, s. zu 3 18. Die Perikope stellt das Muster einer Legende dar und zeigt sich schon durch Nennung des Philippus falsch orientirt, da Herodias vielmehr das Weib eines anderen Halbbruders des Antipas mit Namen Herodes, der als Privatmann in Jerusalem lebte, gewesen war, während die aus dieser Ehe hervorgegangene Tochter Salome (dies ihr Name nach Jos. Ant. XVIII 5 4) Weib des Philippus wurde, s. zu Lc 3 1. Antipas war nämlich mit einer Tochter des Araberkönigs Aretas (II Kor 11 32) verheirathet gewesen, aus deren Verstossung ihm schwerer Krieg und empfindliche Niederlage erwachsen sollte. Das Verhältniss, in welches er zu der Herodias getreten war, führte später zu einer Ehe, die doppelt verwerflich war, einmal als Ehebruch, zumal gegen den Bruder verübt, zweitens als Heirath in verbotenem Grad Lev 18 16 20 21. Daher der Vorwurf Mc 18 = Mt 4, welcher dem Täufer den Tod brachte. Zwar fürchtete Antipas nach Mc 20 den Täufer persönlich, nach Mt 5 wegen seiner Popularität, während die geschichtliche Furcht des Herodes, soweit sie bei dem Ende des Täufers betheiligt ist, nach Josephus, Ant. XVIII 5 2 vielmehr der, durch jenen hervorgerufenen, Volksbewegung galt, welche leicht zu einer grossen Umwälzung hätte führen können. Die volksthümliche Darstellung dagegen hielt sich an das Vorbild der bösen Isebel, welche I Reg 19 1 2 dem Elias, dessen Antityp Johannes ist, den Tod schwört und I Reg 21 5–10 ihren Gemahl, den Ahab, zum Morde Nabots reizt. Daher die bei der Tragödie betheiligten Personen nach Namen und Alter falsch gezeichnet sind (s. zu Mc 21 22) und auch die Scenerie schwankend erscheint. Da nämlich ausser den Civil- und Militärbeamten (μεγιστᾶνες καὶ χιλίαρχοι) Mc 21 noch οἱ πρῶτοι τῆς Γαλιλαίας anwesend sind, scheint das Festmahl nicht auf dem

Digitized by Google

entlegenen Machärus (s. zu Lc 7 18), sondern in Tiberias gedacht. Andererseits wird eine so grosse Entfernung zwischen Königsschloss und Gefängniss bei Schilderung des raschen Vorgangs (Mc 25 = Mt 8) Mc 27 28 = Mt 10 11 keineswegs vorausgesetzt, und in Machärus waren nicht bloss Festungswerke und Gefängnisse, sondern auch ein vom grossen Herodes erbauter (Jos. Bell. VII 6 2), prachtvoller Königsplast zu finden (Schr I 366). Endlich aber liegt für die Darstellung Mc 22 23 = Mt 7 die at. Norm Est 5 2 3 6 7 2 vor, wo der König (daher also hier gerade im ursprünglichen Bericht der falsche Ausdruck) der Esther, welche „Gnade gefunden vor seinen Augen", ἐν τῷ πότῳ zu geben schwört, was sie verlange ἕως τοῦ ἡμίσους τῆς βασιλείας μου. Der geschichtliche Antipas hatte kein Königreich zu vertheilen.

Jubelruf. Mt 11 25—27 = Lc 10 21 22. Kostbare Erinnerung an eine heilige Stunde wehmüthiger Selbstbesinnung und triumphirenden Selbstgefühls, bei Lc im richtigen Zusammenhang erhalten, s. Einl. I 5. Ueber die ganze Stelle vgl. NtTh I 272—278, E. Abbot, The authorship of the fourth gospel 1888, 93—99, Bousset, Justin 100—103, Schm, PrM 1900, 1—22, Klöpper, ZwTh 1896, 481—504. Demgemäss dass unmittelbar vorher ἀπὸ τοῦ πατρός μου stand, wird wohl mit sämmtlichen, die Stelle bietenden Schriftstellern des 2. Jahrh. (nur Justin hat neben 3 ἔγνω einmal das Präsens), zumal mit Irenäus, der II 6 1 IV 6 3 selbst so liest, wie er IV 6 1 den Markosiern schuld gibt, und vielen Späteren Mt 27 = Lc 22 zu lesen sein καὶ οὐδεὶς ἔγνω τὸν πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱός, womit eine durch ihn erstmalig vollzogene Erkenntniss Gottes als des Vaters (als ein das religiöse Leben Jesu kennzeichnendes Ereigniss) ausgesagt wird. Dann lautet der 2. Satz: καὶ (oder οὐδὲ) τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατὴρ καὶ οἷς (Markosier und Clem. Al. ᾧ) ἂν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ (Justin, Apol. I 63) oder βούληται ἀποκαλύψαι (Clem. Hom.). Jünger als die genannten Zeugen sind selbst unsere ältesten und besten Handschriften, welche allerdings die umgekehrte Ordnung (so schon Irenäus IV 6 1 7) und statt ἔγνω (welches die Vertheidiger der herkömmlichen LA für dem παραδοθῇ conformirt erklären) das, vielleicht dem Streben, den Sohn in die ewige Gegenwart Gottes zu versetzen, entstammte, γινώσκει (so Justin, Dial. 100) oder vielmehr ἐπιγινώσκει (adäquate Erkenntniss, mehr als γινώσκει) bieten. Zu ἀποκαλ. ist in diesem Falle τὸν πατέρα zu ergänzen, während der älteren LA zufolge das Sohnesbewusstsein zwar dem Vater ohne Weiteres durchschaubar ist, Anderen aber nur in dem Maasse, als der Sohn sich ihnen aufschliesst (anders die Auffassung des Evglsten Mt 16 17). Das ἔγνω aber bedeutet auf Seiten des Sohnes einmalige grundlegende Errungenschaft als Erlebniss, auf Seiten Gottes den auf Grund des Erkennens statthabenden Erwählungsact. Unter beiden Voraussetzungen schreibt sich Jesus den Genuss der religiösen Atmosphäre in einer Höhe zu, die ebensosehr directe Nähe Gottes bedeutet, wie sie andererseits noch keinem menschlichen Athemhauch erreichbar gewesen war. Diese Gedanken hat das 4. Evglm aufgegriffen und Stellen wie Joh 3 35 10 15 13 3 17 2 3 6 7 10 26 lesen sich wie Variationen über unseren Spruch, zumal in seiner herkömmlichen Fassung, während 16 3 die ältere Fassung begünstigt. Aber auch mit I Kor 1 19—3 1 finden merkwürdige Berührungen statt, welche mindestens die grosse Celebrität der Stelle beweisen.

Die Speisungsgeschichten. Mc 6 31—44 8 1—10 = Mt 14 13—21 15 32—39 = Lc 9 10—17. Die beiden Speisungsgeschichten werden ziemlich allgemein (schon von Schlm und Neander, neuerdings noch von Wdt, B. Ws und Bschl) als Parallelberichte betrachtet, die sich auf eine und dieselbe Thatsache beziehen. Und zwar erstreckt sich die Verdoppelung auch auf die unmittelbare Umgebung beider Perikopen; vgl. Wzs, Ev G. 69f 119f, Wtch 57 189f, B. Ws, Slt 42. Dass die Geschichte von der 2. Speisung nur als eine andere Ausgabe und Gestalt der 1. zu betrachten ist, erhellt schon daraus, dass die Jünger, als wäre eine 1. Speisung niemals in ihren Gesichtskreis getreten, am Gedanken, das Volk sättigen zu

Digitized by Google

können, zunächst verzweifeln und Mc 8 4 eine Frage stellen, die nach Vorgang von Mc 6 37 wie eine stupide Wiederholung lautet. Mindestens müssten also, falls derartiges im Leben Jesu mehrfach vorgekommen sein sollte, die Berichte darüber sich näher gerückt und in einander geflossen sein (Blk, Mr). Falls sie beide auf einer einheitlichen schriftstellerischen Conception beruhen würden, so würde dem Gesetz der Steigerung Genüge geschehen und die Speisung der 4000 derjenigen der 5000 vorangestellt sein. Merkwürdiger Weise besteht nun aber auch der Bericht von dem at. Wunderbrod in doppelter Form Ex 16 2–36, Num 11 4–9. Von einer derselben, insonderheit von dem Ex 16 18 = II Kor 8 15 bezeugten Erfolg, wonach jeder Israelite, mochte er mehr oder weniger gesammelt haben, zuletzt gerade so viel hatte, als er brauchte, um satt zu werden, hatte Pls Anlass genommen, II Kor 8 13 14 das social-ethische Princip der Ausgleichung (ἰσότης) als maassgebend für Behandlung der Vermögensverhältnisse, als leitende Norm bei allem Wohlthätigkeitsverfahren zu entwickeln. Wie aber dort eine Gemeinde ihren Ueberfluss der anderen zu Gebote stellen soll, so soll auch innerhalb einer und derselben Gemeinde das gemeinsame Liebesmahl (die „Agape“ Jud 12, vgl. συμπόσια Mc 6 39) dazu dienen, den Unterschied der Vermögensverhältnisse zurücktreten und jenes Princip der ἰσότης zur Darstellung und Ausübung gelangen zu lassen. Als Urbild solcher Liebesmahle schwebte die Erinnerung an eine grossartige Entfaltung gastfreundlicher Nächstenliebe vor, wozu es auf einem Höhepunkt der galiläischen Wirksamkeit Jesu unter dem befruchtenden Einflusse seines Wortes und Beispiels einst gekommen war, s. zu Mc 6 39 und Mt 14 18. Ein Naturwunder wird zwar berichtet, aber zugleich durch das Folgende ausgeschlossen, s. zu Mc 8 11 12. Wohl aber liegt ein etwa nach Analogie von Neh 8 8–12 vorstellig zu machender Kern von geschichtlichen Erinnerungen, nur übermalt von at. Wunderfarbe, vor. Die Ueberlieferung davon fand ihre lehrhafte Pflege und Ausbildung in einer Richtung, dass daraus anlässlich der ökonomischen Sorgen der Gemeinden zunächst einmal ein Bild ihrer social-ethischen Ideale wurde. Keineswegs sollte man nach dem Lehrvortrage die Aermeren νήστεις εἰς οἶκον αὐτῶν (Mc 8 3) entlassen, sondern die Gemeinde sollte als Trägerin des barmherzigen Liebessinnes Jesu (Mc 6 34 8 2) es trotz ihrer geringen Mittel (Mc 6 37) unternehmen, sie zu speisen. Daher δότε αὐτοῖς ὑμεῖς φαγεῖν Mc 6 37 = Mt 14 16 = Lc 9 13 in Wiederholung ähnlicher Befehle des Propheten Elisa an seinen Diener II Reg 4 43. Aber das Vorbild dieser heiligen Geschichte war von noch grösserer Tragweite, sofern jener mit nur 20 Gerstenbroden 100 Männer speiste. Elisa ist also hier überboten. Auch in seiner Geschichte folgt übrigens auf das δότε τῷ λαῷ καὶ ἐσθιέτωσαν 4 42 der Einwand des zweifelnden Dieners τί δῶ τοῦτο ἐνώπιον ἑκατὸν ἀνδρῶν, wie Joh 6 9; darauf der wiederholte Befehl mit zugefügter Verheissung φάγονται καὶ καταλείψουσι 4 43 und die thatsächliche Erfüllung des Wortes 4 44. Dazu kommen als weitere at. Muster noch andere Thaten des Elisa (II Reg 4 38–41), Elias (I Reg 17 7–16) und Moses (Ex 16 8 13 Wachteln anstatt der Fische, diese dafür Num 11 21 22). Auf Grund von Mch 7 15 lehrte auch die jüd. Theologie, dass in den letzten Tagen die Wunder des Auszugs aus Aegypten sich wiederholen werden (vgl. Baldensperger 141), und insonderheit wird der Messias wegen Dtn 18 15 dieselben Wunder thun müssen wie Moses (Midrasch Kohelet 1 9). Dasselbe Bild von der Sättigung der in der Wüste Hungernden durch Gottes Wunderhülfe lag aber schon in poetischer Ausführung vor Ps 107 4–9, vgl. 23 1 2, so dass es auch in diesem Fall nicht an einem ästhetisch-religiösen Motiv für die verklärende Umformung der Wirklichkeit fehlte. Hier trifft nämlich mit dem social-ethischen Gehalte der Lehrerzählung auch eine religiöse Idee in gemeinschaftlicher Wirkung zusammen. Wie unsere Geschichte, buchstäblich verstanden, nicht bloss unvorstellbar ist (wo wächst das Brod? in den Händen Jesu? oder der

Digitized by Google

Jünger? oder des Volkes? wird neues Brod geschaffen oder übt das vorhandene wunderbare Sättigungskraft?), sondern auch der rauhen Wirklichkeit des entbehrungsvollen Lebens Jesu und seiner Jünger (vgl. I Kor 4 11) widerspricht (vgl. Mc 8 12 = Mt 16 4), so auch insonderheit dem Worte Mt 4 4 = Lc 4 4, während dieselbe Stelle zugleich die Bedeutung unserer Erzählung im Pragmatismus des Lebens Jesu beleuchtet und die, in der johann. Rede vom „Brod des Lebens" vorliegende, Weiterbildung erklärt (s. oben S. 47). Ganz wie die kleinen Gaben und dürftigen Opfer der Liebe, wo sie nur regelmässig und von Vielen geleistet wurden, bei den gemeinsamen Mahlzeiten oft über Erwarten als zur Sättigung Aller ausreichend sich erwiesen hatten, so bewährt auch das geistige Brod, welches Jesus in der Wüste des irdischen Daseins spendet und durch seine Sendboten und Diener fortwährend austheilt, eine gleich überraschende Wirksamkeit: wenige Worte (vgl. I Kor 14 19) sättigen Tausende, und die Verheissung οἱ πεινῶντες χορτασθήσονται Mt 5 6 = Lc 6 21 erfüllt sich Mc 6 42 8 8 = Mt 14 20 15 37 = Lc 9 17 ἐχορτάσθησαν. Ja gerade im Unterschied vom irdischen Brod hat das Brod des Lebens die Eigenschaft, dass es um so weniger selbst abnimmt, je mehr ihrer sind, die es geniessen; bei fortwährender Austheilung vergrössert sich nur stets der himmlische Schatz selbst, erweist sich gerade über dem Ge- und Verbrauch als unerschöpflich (s. zu Mc 8 19). Durch das Vorwiegen dieses ihres ideellen Gehaltes ist die, im Vergleich z. B. mit den malerischen Seewundern zu Tage tretende, Unanschaulichkeit unseres Berichtes bedingt. Wie aber der Werth solcher, in Erzählungsform auftretender, Lehrstücke an dem Maasse ihrer vielseitigen Anwendbarkeit hängt, so findet die Bedeutung des hier vorliegenden Stückes erst in einem 3. Moment ihren Abschluss; vgl. Str 497 f; Vkm, Religion Jesu 223, Evglien 373 377, Jesus Nazarenus 82 f 229 240; Pfl 378 556; v. Soden, Theol. Abhandlungen, Wzs gewidmet 1892, 149: „Das Interesse, welches diese Berichte ausgestaltet hat, ist ein actuelles Gemeindeinteresse, nämlich die Gemeindefeier des Herrnmahles." Die johann. Rede vom Lebensbrod mündet in eine Erklärung über den Sinn des Herrnmahles aus Joh 6 51—58, und nicht minder war das at. Manna selbst nach I Kor 10 3 ein Vorbild des Herrnmahles. Auch diesem, darin die Agape gipfelt, eignet nach I Kor 11 21 22 33 der sociale Charakter der letzteren; auch es hat zum Gedächtniss des Herrn statt (I Kor 11 24 25) und sieht über seine nächste Veranlassung am Todesabend noch weiter zurück auf jenes folgenreiche Mahl, welches er auf der Höhe seines Lebenstages gleichfalls am Abend (Mt 14 15 = 26 20 ὀψίας δὲ γενομένης) gefeiert hatte. Daher schon Mc 6 41 = Mt 14 19 = Lc 9 16, aber auch Mc 8 6 7 = Mt 15 36 mit deutlicher Beziehung auf den Mt 26 26 = Mc 14 22 nachfolgenden Abendmahlsbericht, umgekehrt aber und ganz besonders deutlich Lc 22 19 nach Mc 8 6 geformt ist, sofern nicht bloss Jesus als Hausherr und Gastgeber dankt oder segnet (Lc 9 16 macht daraus geradezu eine Consecration durch Beifügung von αὐτούς, nämlich ἄρτους, wie Mc 8 7 αὐτά mit Bezug auf ἰχθύδια; vgl. auch I Kor 10 16 τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας), die (tellerförmigen, fingersdicken) Brode bricht und den Jüngern zum Austheilen gibt, sondern auch diese letzteren (Mc 8 6 καὶ παρέθηκαν τῷ ὄχλῳ noch ausdrücklicher als Mc 6 41) in derselben Stellung erscheinen, wie die Diakonen im Berichte des Justin (Apol. I 65 67) über die sonntägliche (vgl. schon Act 20 7 11) Feier des Herrnmahles in der Kirche seiner Zeit. So hat auch die alte Kirche unsere Erzählungen verstanden, insofern die Beziehung des Speisungswunders auf das Abendmahl nicht bloss durch die patristische Literatur geht, sondern auch zu jener Modification der auf den Gräbern abgebildeten Todtenmahlzeiten Anlass gab, welche auf den Gemälden der Katakomben überall da zu Tage tritt, wo bei solchen Mahlzeiten 2 Fische und einige Körbe mit Brod — meist sind es 5, zuweilen auch 7 oder 12 — erscheinen. Auf dem ältesten und grössten dieser Bilder, welches 1894 in der cappella greca

Digitized by Google

der Katakomben der Priscilla entdeckt wurde, ist die Beziehung auf das Herrnmahl durch den, auf den anderen Bildern fehlenden, Becher ausgedrückt, während die mit Brod überfüllten Körbe zugleich der Speisungsgeschichte gelten, das Ganze aber (7 Personen, darunter ein Weib) ein Familienbild sein dürfte. Direct hat die christliche Kunst das Herrnmahl erst seit dem 5. oder 6. Jahrhundert zur Darstellung gebracht. Dafür begegnet eine Beziehung auf das Abendmahl in verkürztester Gestalt da, wo lediglich der (eucharistische) Fisch den Verstorbenen, dessen Grab er ziert, als einen in der Sacramentsgemeinschaft Dahingeschiedenen bezeichnet; vgl. HASENCLEVER, Der altchristl. Gräberschmuck 1886, 228 242f. Das freie Walten der symbolischen Allegorese erkennt man auf jenen Bildern in dem sorglosen Wechsel, womit an die Stelle der 5 Brode und 2 Fische Mc 6 38 41 = Mt 14 17 19 = Lc 9 13 16, also zusammen 7 Stücke, Mc 8 5 6 7 = Mt 15 34 36 der Brode 7 und ὀλίγα ἰχθύδια. an die Stelle von 12 Körben mit Ueberbleibseln Mc 6 43 = Mt 14 20 = Lc 9 17 (nach der Zahl der sammelnden Apostel) Mc 8 8 = Mt 15 37 deren 7 treten (nach der Zahl der Brode); jenes älteste Bild kennt sowohl 5 Brode in einem der beiden auf dem Tisch stehenden Teller (im anderen liegen 2 Fische), als 7 Brodkörbe, die unten neben einander stehen. Uebrigens entsprechen die 5000 der 1. Speisung Mc 6 44 = Mt 14 21 = Lc 9 14 (antecipando) den 5 Broden (vgl. aber auch die älteste Gemeinde Act 4 4), während die 4000 Mc 8 9 = Mt 15 38 (nach der Zahl der 4 Weltgegenden Mt 8 11 = Lc 13 29) dazu dienen, die 2. Speisung zu unterscheiden. Von sehr fraglicher Beweiskraft, aber immerhin bemerkenswerth ist es auch, dass die, die Speisungsgeschichte beherrschende, Siebenzahl der späteren Zahl der kirchlichen Diakonen, und ebenso dass der Sorgfalt, womit am Schlusse die περισσεύματα κλασμάτων gesammelt werden (vgl. Joh 6 12), die schon bei Tertullian, Cor. mil. 3, zu bemerkende Scheu entspricht, etwas von den geheiligten Elementen der Eucharistie verloren gehen zu lassen.

Das Wandeln auf dem See. Mc 6 45—52 = Mt 14 22—33. Der Wechsel der Paralleltexte und auch (Mt 25) Lesarten zwischen ἐπὶ τῆς θαλάσσης (auf dem See) und ἐπὶ τὴν θάλασσαν (über den See hin) hat nichts auf sich, da auf jeden Fall ein wunderbares Hinschreiten über die Wellen gemeint ist, nach Analogie von at. Aussagen: z. B. dass Gott auf dem Meer wie auf einem Fussboden wandelt (Job 9 8), dass seine Pfade durch grosse Wasser gingen, darin seine Fussstapfen nicht zu erkennen waren (Ps 77 20), dass er durch reissende Wasser sich Bahn bricht (Jes 43 2 16), wie ja auch Moses Ex 14 15—31 und Josua Jos 3 7—17, namentlich aber Elias und Elisa II Reg 2 8 14 trockenen Fusses durch das Wasser gegangen sind. Auch die Weisheit wandelt Sir 24 5 ἐν βάθει ἀβύσσων. Das Resultat ἐκόπασεν ὁ ἄνεμος steht wörtlich auch Mc 4 39, wie denn überhaupt unsere Perikope nur eine Wiederholung und Steigerung des ersten Seewunders Mc 4 35—41 = Mt 8 18 23—27 = Lc 8 22—25 darstellt, daher auch Lc die 2. Form ganz übergeht (so schon AUGUST. in Joh. tract. 25, Sermo 75). Die Allegorie spitzt sich hier in dem Gedanken zu, dass die Gemeinde dem Ansturme der feindlichen Weltmächte nur so lange gewachsen sei, als sie nicht selbst im Glauben an ihre weltüberwindende Macht wankend werde (PFL 517). Auch hier, wie in der gleichfalls allegorisirenden Darstellung Lc 5 4, ist das Meer die Völkerwelt, deren Hauptstadt Apk 17 1 15 an den grossen Wassern sitzt.

Rückkehr nach der Landschaft Gennesar. Mc 6 53—56 = Mt 14 34—36. Beispiel eines in der verkürzenden Redaction des Mt undeutlich gewordenen Berichts.

Vom Händewaschen. Mc 7 1—23 = Mt 15 1—20. Während bei Lc, wie anderweitige Controversen über das jüd. Gesetz, so auch diese ausfällt (s. zu 11 38), geben Mc und Mt die Perikope an der entscheidenden Stelle, d. h. am

Digitized by Google

Abschluss der, durch solche Vorgänge unmöglich gewordenen, galiläischen Wirksamkeit Jesu. Im Verlaufe derselben war offenbar die Stellung Jesu zur Autorität der Gesetzeshüter unklar geworden, und man verlangte nunmehr eine principielle Entscheidung. Eine solche erfolgt hier, aber keineswegs etwa, wie vielfach angenommen wird, direct gegen die levitische Speisegesetzgebung, also gegen den geschriebenen Gesetzesbuchstaben; sondern nur darum handelt es sich zunächst, ob eine mit ungewaschenen Händen angerührte Speise zu verunreinigen, d. h. den Zustand der Gottgeweihtheit der theokratischen Volksgenossen aufzuheben vermöge (κοινοῦν, ausser IV Mak 7 6 nicht in LXX, dafür κοινός I Mak 1 47 62: für den Juden ist das Allgemeine auch das Gemeine; in LXX steht dafür βεβηλοῦν = חלל oder μιαίνειν = טמא, was speciell levitische Verunreinigung bedeutet). Diese Frage hatten damals gerade die Schulen der grossen Schriftgelehrten Hillel und Schammai mit Beziehung auf Lev 15 11 eingehender behandelt. Ein späterer Rabbi, Elieser ben Chanoch, beobachtete die betreffende Satzung nicht und starb dafür im Bann (Chwolson 94). Sie war zwar nicht Vorschrift des geschriebenen, wohl aber des mündlich überlieferten Gesetzes: παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων, d. h. sie gehörte zu den Geboten der Alten, zu den πατρικαὶ παραδόσεις Gal 1 14, wie solche von Esra abwärts durch die Aufeinanderfolge grosser Schulhäupter ausgebildet und bis zur Gegenwart als heilige Satzung, als ungeschriebenes Gesetz vererbt worden waren, wofür man sich auf Dtn 4 14 7 11 berief. Also einen Vorstoss gegen dieses formale Princip der jüd. Theologie bedeutet die Erklärung Jesu, nicht aber directe Polemik gegen die gesetzliche Bestimmung über reine und unreine Speisen. Eine solche ist unmittelbar hinter Mc 9—13 = Mt 4—6 geradezu unmöglich und wird insonderheit Mt 13 indirect ausgeschlossen. Nur eine Frage der Consequenz führt auf die mosaische Speisegesetzgebung. Gezogen ist aber Mc 15—20 = Mt 11 17 18 diese Consequenz, wonach der Begriff der Reinheit aus der levitischen in die sittliche Sphäre zu verlegen ist, wenigstens nicht mit Hervorhebung der negativen Spitze. Was Jesus positiv sagt, ist nur Anwendung des Grundsatzes Mt 5 8. Ueber der Entwickelung dieses Gedankens tritt er aber noch zu einem andern Stück der religiösen Praxis des Spätjudenthums in Opposition. Nach Mc 11 12 = Mt 5 erklärten die Schriftgelehrten Schenkungen an den Tempel (wie später ihre christl. Nachfolger Stiftungen ad pias causas) für gültig, selbst wenn die Erfüllung mit dem Bruch der vornehmsten sittlichen Gebote, also diesmal mit der Pflicht der Unterstützung der Eltern (τιμᾶν wie I Tim 5 3 17), verbunden sein sollte, während Jesus den Fall nach Anleitung von Prv 28 24 beurtheilt, vgl. auch Mt 5 23 24. Während eine derartige Stellungnahme der pharisäischen Theologie von der einen Seite als durchaus unhistorisch bestritten wird (Wünsche 181—186, Chwolson 95), wird sie von der anderen mit Hinweis auf tract. nedarim 5 9 9 1, Jos. Ap. 1 22 bestätigt.

Die Nordreise. Mc 7 24—37 = Mt 15 21—31. Der Lossagung von der nationalen Satzung (vorige Perikope) entspricht eine Behandlung der Heidenfrage, wozu der Anlass auf der weiten Fluchtreise erfolgte, welche Jesus nach dem Bruch mit der herrschenden Partei unternahm. Seine Sendung ging bisher mit Bewusstsein und Absicht nur zu den Juden, deren Privilegium respectirt werden soll, Rm 9 4. Die Wendung vom Judenthum zum Heidenthum wird ihm erst abgerungen durch Erfahrungen wie hier und Mt 8 5—13 = Lc 7 1—10: um dieser, gleichfalls eine Heilung aus der Ferne bietenden, aber wohl bedeutend verfrüht angesetzten Doublette willen kann Lc unsere Parallele auslassen, die ihm auch wegen der κυνάρια Mc 27 = Mt 26 weniger ansteht. Hinweg fällt auch die, von Mt durch eine summarische Schilderung ersetzte, Heilung des Taubstummen im Ostjordanland.

Zeichen am Himmel und Zeichen der Zeit. Mc 8 11—13 = Mt 16 1—4 = Lc 12 54—56. Wie in der 1. Reihe, so folgt auch auf den 2. Bericht von der

Digitized by Google

wunderbaren Speisung eine Conflictsscene, aber mit neuem Inhalt. Mit der eidlich bekräftigten Ablehnung des „Zeichens vom Himmel" bleibt dieser γενεά, d. h. seinen Zeitgenossen, nicht etwa nur dem Pharisäergeschlecht, jedes derartige Schauspiel versagt, während Jesus zugleich erklärt, dass er seine Heilthaten nicht für eigentliche Wunder nach pharisäischem und aus pharisäischer Tradition in die christl. Theologie vererbtem Schulbegriff gehalten hat: authentische Lösung der Wunderfrage. Von hier aus versteht es sich, in welchem Maasse das Leben Jesu in seiner gleichsam officiellen Ausgestaltung allzu menschlichen Bedürfnissen Raum gegeben hat.

Vom Sauerteig der Pharisäer. Mc 8 14–21 = Mt 16 5–12 = Lc 11 53–12 1. Charakteristisch ist die Freiheit der Gesichtspunkte, unter welche die Evglsten einen überlieferten Ausspruch Jesu bringen, um ihn zu erklären. Am weitesten weicht Lc ab, der die Rede von der ζύμη τῶν Φαρισαίων mit der Scenerie 11 37 in Verbindung bringt, als hätte das beim Pharisäer eingenommene Mahl, bei welchem pharisäische Praxis als Heuchelei entlarvt worden war (V. 39–44), den Anlass geboten zur Wahl des Bildes. Im geschichtlichen Zusammenhang bleiben dagegen die älteren Snptker. Aber während von einem Vergessen nur die Rede sein kann, wenn die Jünger gewohnt waren, von ihrer Heimath am Westufer aus sich für weitere Reisen mit Brod in ihren πήραι zu versehen, so dass nur die Raschheit des Reiseentschlusses es erklärt, wenn sie diesmal bloss mit Einem, vom letztgekauften Vorrath übrig gebliebenen, Brodkuchen nach dem Ostufer fahren, werden sie nach Mt erst, als sie jenseits mit Jesus zusammentreffen, einer bezüglichen Vergesslichkeit inne. Dagegen findet der Auftritt nach Mc schon im Schiffe statt, nachdem Jesus eben den altgewohnten Boden seiner Wirksamkeit, wo ihm einst die ersten und grössten Erfolge erblüht waren, jetzt aber einestheils die pharisäische Schriftgelehrsamkeit, anderentheils der weltliche Fürstenhof (s. zu Mc 6 14) und dessen Anhänger zum bedrohlichen Einverständniss wider ihn sich zusammengefunden (s. zu Mc 3 6 und Lc 13 31), nothgedrungen aufgegeben hat. Mit den so entstandenen geographischen Differenzen hängt aber auch eine solche bezüglich des Spruches vom Sauerteig zusammen. Denn weder die Deutung auf die Lehre (Mt 12), noch auf die Heuchelei der Pharisäer (Lc 1) erschöpft den Sinn des der ganzen religiösen Gesinnung und Praxis der Angegriffenen geltenden Wortes.

Die Offenbarung des Messiasgeheimnisses. Mc 8 27–33 = Mt 16 13–23 = Lc 9 18–22. Nach meist durch Doppelgängerei der Berichte, aber freilich auch durch das geographische Schema des Lc motivirter Auslassung von Mc 6 45–8 26 = Mt 14 22–16 12 kehrt nunmehr auch Lc wieder in den gemeinsamen Zusammenhang zurück, aber so, dass er den Schauplatz aus dem zuletzt mitgetheilten Stück Mc 6 45 = Lc 9 10 beibehält, die beiden, sachlich ohnedies wahrscheinlich zusammenfallenden, Nordreisen daher gleichmässig ausschliesst. Der nördlichste Zielpunkt derselben war Cäsarea Philippi. Es lag an der Grenze des alten Israel bei Dan, gehörte aber jetzt zur Provinz Syrien; bei grossartiger Umgebung in einer stillen, wasserreichen Bergschlucht, von Olivenhainen, Oleandern und Pappeln umgeben, an den südlichen Ausläufern des Hermon und bei den Quellen des (kleinen) Jordan. Die Bevölkerung war überwiegend heidnisch (vgl. SCHR II 158f); dem Augustus hatte in der Nähe der dem Pan geweihten Höhle im Nordosten der Stadt schon Herodes der Grosse einen Tempel erbaut. Hier also sah Jesus etwas wie „Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit" (Mt 4 8), hier aber wandte er nach innerem Kampf und Sieg (s. S. 48) um zum letzten Zug nach Süden, indem er zugleich die längst auf seinen Lippen schwebende entscheidende Frage an die Jünger richtete. So kam es, dass ein, vor den Nachstellungen seiner Gegner aus Galiläa entwichener, Flüchtling zum

Digitized by Google

erstenmal und im engsten Kreise seiner Vertrauten durch ein, alle bisher von ihm gewonnenen Eindrücke in einen grossen, verhängnissvollen Namen zusammenfassendes, Jüngerbekenntniss förmlich als Messias anerkannt wurde. Einer messianischen Proclamation oder Demonstration aber trat er selbst entgegen, indem er zum Zweck gründlichster Dämpfung des Messiasjubels die Jünger jetzt mit dem eigensten Erwerb, den ihm die Tage des Kampfes und der Flucht eingetragen haben, bekannt macht, dem Leidensgedanken. Die Aussicht auf einen solchen Ausgang konnte freilich, wenn Jesus an seine eigene Messianität glaubte, unmöglich den letzten Hintergrund seiner Erwartungen bilden. Wie aber schon die dem Leiden zugewandte Hälfte der Weissagung sicher ex eventu ausgemalt und demgemäss in schärfere Ausdrücke gefasst worden ist, so könnte Aehnliches auch auf der Kehrseite der Fall gewesen sein. Dann hat Jesus entweder direct von seiner Erhebung in den Himmel und von seiner Wiederkunft zur Reichserrichtung oder wenigstens von dem, über das Opfer seines Lebens hinausreichenden, Erfolge seines Werks, wohl auch von der glänzenden Restitution seiner Person etwa in der Weise von Ps 118 17 („Ich werde nicht sterben, sondern leben und des Herrn Werk verkündigen") gesprochen, und diese seine Rede wurde umgegossen in die bestimmtere Form einer Voraussagung der Auferstehung μετὰ τρεῖς ἡμέρας (Mc 31 9 31 10 34, Mt 27 63) oder, was ganz das Gleiche ausdrückt, d. h. zwischen dem term. a quo und dem term. ad quem einen Tag in der Mitte belässt (Field), τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ (Mt 21 17 23 20 19, Lc 22 18 33 24 7 46, Act 10 40, I Kor 15 4. Beide Formen liegen vor Hos 6 2 ὑγιάσει ἡμᾶς μετὰ δύο ἡμέρας, ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ ἐξαναστησόμεθα καὶ ζησόμεθα ἐνώπιον αὐτοῦ, auf welche Stelle man sich beruft, um die 3 Tage im sprüchwörtlichen Sinne zu fassen und im Munde Jesu begreiflich zu finden; s. zu Lc 13 32. Denn bei einer Vorhersagung des Osterereignisses in so unumwundener und rückhaltloser Weise, wie die sprachlich allein richtige Uebersetzung verlangt, in so dürren und mehrfach nachdrucksvoll wiederholten Worten von fast schulmässig stereotyper Fassung wäre ein so beharrliches Nichtverstehen, wie es von den Jüngern berichtet ist, kaum mehr begreiflich. Und Aehnliches gilt von dem späteren Verhalten der Jünger, die nach seinem Tode auf eine sofortige Wiedererscheinung mit nichten vorbereitet und eingerichtet erscheinen (vgl. Mc 14 50 = Mt 26 56, Lc 24 11), und der Frauen (vgl. Mc 16 1, Lc 24 7). Weder diese noch jene hätten also dem Wort von der Auferstehung am 3. Tage irgend welches Gewicht beigelegt (Weiß 402—406 417). Und dem Auferstandenen selbst wird Lc 24 25 27 zwar Berufung auf die Vorhersagung aller Propheten, nicht aber auf die eigene in den Mund gelegt. Andererseits ist unter den Denkvoraussetzungen des Spätjudenthums Auferstehung aus der Erde die ebenso ausschliessliche wie unumgängliche Vorbedingung für jegliche den Tod überdauernde Leistung; leibloses Leben gibt es hier nicht. Ohne ein leer befundenes Grab (Ereigniss der τρίτῃ ἡμέρᾳ) wäre die Bildung einer Auferstehungsvorstellung kaum möglich gewesen. NtTh I 305—309.

Der Leidensweg der Jünger. Mc 8 34—9 1 = Mt 16 24—28 = Lc 9 23—27. Eine Steigerung des schon Mc 31 = Mt 21 = Lc 22 gebotenen Aergernisses bringen diese Verse, sofern der Kreuzweg des Meisters, in welchen sich die Jünger nicht finden können, auch ihnen selbst in Aussicht gestellt und als conditio sine qua non ihrer Jüngerschaft proklamirt, ja direct das Martyrium geweissagt wird. Der hier erstmalig bezeugte Glaube an die Wiederkunft (Parusie) in Herrlichkeit (δόξα, s. zu Lc 2 9) war die Form, darin sich der Widerspruch, an welchem Jesu Messiasthum zu scheitern schien, nämlich der Gegensatz seines wirklichen Geschickes einerseits, der messianischen Erwartungen, ja des ganzen Gottesglaubens der ältesten Christenheit andererseits, nicht bloss im Bewusstsein dieser letzteren, sondern auch, falls nicht eine ganze Reihe von Christussprüchen erst nachträgliche

Digitized by Google

Ausgestaltung erfahren haben sollte, in dem religiösen Gemüthsleben Jesu selbst ausgeglichen und aufgelöst hat; s. zu Mc 13 26. Diesem Glauben wohnt aber Trosteswerth und schlagende Kraft der Ueberführung nur bei, falls die Parusie eine baldige, die grossen Rückstände der ärmlichen Wirklichkeit in überschwänglichem Maasse einbringende, ersetzende und überbietende ist. Daher auch das ganze NT bis herab auf die spätesten Stellen Joh 21 23, II Pt 3 9 10 die Nähe der Wiederkunft lehrt. Zusammen mit der Auferstehungsweissagung hat der gleichzeitig auftretende Wiederkunftsgedanke das Correlat zum Todesgedanken gebildet. NtTh I 309—319 362—366.

Die Verklärung. Mc 9 2–8 = Mt 17 1–8 = Lc 9 28–36. Der hohe Berg (II Pt 1 18 ὄρος ἅγιον), welcher übrigens mit dem Mt 4 8 ebenso genannten auf Einer Linie steht, entspricht dem Sinai, auf welchen Ex 24 9 10 Moses hinaufsteigt mit Aaron, Nadab und Abihu, um dort den Gott Israels auf sapphirartig strahlendem Himmelsgrund zu schauen. Somit geht „der Berg der Verklärung" die Geographie grundsätzlich nichts an. Erst die kirchliche Tradition (Orig., Cyrillus Hieros.) findet ihn im Tabor, welchen eine andere Tradition (Epiph.) als Berg der Versuchung bezeichnet. Ebendahin soll nach dem Nazaräer-Evglm (s. S. 38 46) Jesu Mutter, der hl. Geist, ihn an einem seiner Haare (Ez 8 3) getragen haben, vielleicht als Einleitung zur Verklärung (Hgfd). Aber da wir uns auf dieser Station des Lebens Jesu überhaupt nicht mehr in Galiläa befinden, würde eher die Schneelandschaft des winterlichen Hermon (Mc 3) den Hintergrund bilden (s. S. 83). Vgl. Ebers und Guthe, Palästina 298 364. Der Ausdruck μετεμορφώθη Mc 9 2 = Mt 2 weist auf II Kor 3 18 ἀνακεκαλυμμένῳ προσώπῳ τὴν δόξαν κυρίου κατοπτριζόμενοι τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν. Die diesem inneren Verklärungsprocess ursächlich entsprechende, vor den entzückten Blicken der 3 vertrauten Jünger sich vollziehende, μεταμόρφωσις des κύριος selbst, in Folge welcher II Kor 4 6 die δόξα τοῦ θεοῦ ἐν προσώπῳ Χριστοῦ aufleuchtete (Mt τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ὡς ὁ ἥλιος, wie 13 43, statt des Bildes vom Walkerhandwerk Mc 3), er als εἰκὼν τοῦ θεοῦ II Kor 4 4, als ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων Phl 2 6 erschien, stellt dieses glänzendste aller poetisch-didaktischen Producte des Urchristenthums dar: die Verwandlung der irdischen Leibesgestalt Jesu in die himmlische Lichtgestalt, in welcher seine Wiederkunft erwartet wurde — buchstäblich gefasst die Spitze aller Naturwunder, deren ebenso künstlerische wie lehrhafte Bildungstriebe hier aber am nachweisbarsten sind (Vkm 455 f, Pfl 387—390, Wzs, Ev. G. 480—484, Ap. Z. 13 f, v. Soden, ThA 146 f). Im Westentlichen sah das Richtige schon Herder, Vom Erlöser der Menschen 3 19. Auf jene Schilderung der δόξα Χριστοῦ war aber Pls selbst gelegentlich der typischen Verwendung der Geschichte des, vom Sinai mit (nach Philo, Vita Mos. 3 2) sonnengleich erglänzendem Angesicht herabsteigenden, Moses geführt worden II Kor 3 7 = Ex 34 29–35. Daher die at. Farben, mit welchen unsere Perikope ausgemalt ist; daher aber auch die Unmöglichkeit, an das Verständniss derselben mit irgend einem, von der Wirklichkeit der Dinge entlehnten, Maassstab heranzukommen, so begreiflich auch gerade in diesem Stadium des Lebens Jesu Stunden gewaltig gehobener Stimmung mit dem entsprechenden Eindruck und dem Gefolge vertiefender Erinnerungen sein mögen; vgl. Augenblicke der Verklärung Act 6 15 7 55; auch die ἀγαλλίασις Ἰησοῦ Lc 10 21 war ein solcher. Aber die richtige Consequenz der buchstäblichen Auffassung haben diejenigen gezogen, welche schon im christl. Alterthum der Meinung waren, Jesus habe einen Scheinleib getragen (Doketismus). Wie aber die paul. Stelle II Kor 3 8–11 in der Feier der ὑπερβάλλουσα δόξα nt. Amtsträger im Vergleiche mit Moses gipfelt, so erscheinen auch Mc 4 = Mt 3 = Lc 30 Moses, der Vertreter des Gesetzes, und Elias, der Vertreter der Prophetie, offenbar um sich zu dem als dem Grösseren zu bekennen, von welchem Gesetz und Propheten zeugen, um dem Mes-

Digitized by Google

sias zu huldigen, welchem Moses als Herold Dtn 18 15 (αὐτοῦ ἀκούσεσθε) gedient hat und Elias Mal 3 23, bzw. 4 5 als Vorläufer dienen sollte. Man frägt freilich, woher die Jünger die Namen der Gestalten sofort gekannt haben sollten. Schon Euth. hat 3 Antworten, weil es eine einzige, durchschlagende nicht gibt. Der auf kein buchstäbliches Verständniss rechnende Charakter der Darstellung erhellt nachträglich auch daraus, dass Mc 11 = Mt 10 die Jünger die Erscheinung des Elias noch vermissen. Aber er und Moses galten als auf wunderbare Weise dem Diesseits entnommen und in den Himmel entrückt, vgl. II Reg 2 11 und Dtn 34 6, worauf die Ἀνάληψις Μωυσέως gründet. Eine gleiche Entrückung steht jetzt dem Messias bevor, aber auch die soeben (Mc 9 1 = Mt 16 28 = Lc 9 27) geweissagte Wiederkunft. Eine Bürgschaft für das sichere Eintreten derselben ist die Verklärung nach II Pt 1 16—18. Ein Vorspiel von Auferstehung, Erhöhung und Wiederkunft als transparente Erscheinung überirdischer Herrlichkeit, dient somit die, auf solchen Höhepunkt der evang. Geschichte gestellte, gleichsam vom Ostermorgen aus retrospectiv entworfene Verklärungsscene zugleich zum ausgleichenden Aequivalent für die jetzt anhebenden Todesweissagungen. Erst der entwickelte Glaube an die Auferstehung erklärt Entstehung und Bedeutung dieses prophetischen Lichtbildes; erst seither ist Christus für die Gläubigen, was hier antecipando für die 3 „Eingeweihten"; vgl. II Pt 1 16 ἐπόπται γενηθέντες τῆς ἐκείνου μεγαλειότητος.

Gespräch beim Abstieg. Mc 9 9—13 = Mt 17 9—13. Vom hohen Berg herab führt Jesu Lebensbahn rasch zum Niedergang. Die Verklärung hat den Sieg über den Tod vorweggenommen. Freilich dient dies mehr zur Beschwichtigung des Gemüthes der lesenden oder hörenden Gemeinde, als zur Aufklärung der Jünger, die sich seit dem Auftritt bei Cäsarea Philippi mehr und mehr in die Geheimnisse der Messiasfrage vertiefen: ein Hauptbedenken lag in dem Ausbleiben jenes Vorläufers, über welches sie hier belehrt, aber nicht beruhigt werden. Verständlicher schreibt hier Mt (Wrl 133f). Aber ob darum auch früher?

Der epileptische Knabe. Mc 9 14—29 = Mt 17 14—21 = Lc 9 37—43 (17 5 6). Der Contrast zwischen der Verklärung auf der Höhe des Berges und der, einstweilen an seinem Fusse sich abspielenden, Leidensscene, wie er auf Rafaels letztem Bild fixirt ist, soll auf den Gedanken führen, dass der von dämonischen Mächten heimgesuchten Menschheit nur durch die Erscheinung des, in Gottes Herrlichkeit strahlenden und mit Gottes Macht ausgerüsteten, Menschensohnes, der eben vom Himmel her als Gottessohn proclamirt worden ist, Hülfe geboten werden kann. Zugleich lässt aber diese Heilung deutlicher als irgend eine andere den geschichtlichen Kern einer bestimmt überlieferten Thatsache erkennen, da alle Momente der vorgetragenen Krankengeschichte die Diagnose auf Epilepsie herausfordern; vgl. Nippold 18f 67—69, Krenkel, Beiträge zur Aufhellung der Geschichte des Apostels Pls, 1890, 51—63. Dazu kommt aber als Steigerungsmotiv die at. Norm. Schon das Staunen Mc 15 erinnert an die Furcht des Volks vor dem mit verklärtem Angesicht vom Berg herniedersteigenden Moses Ex 34 29 30 (DW, Vkm). Wie aber während des Moses Abwesenheit seine Gehülfen, auch Aaron, unten am Berge warten Ex 24 14 und mittlerweile in der Geschichte vom goldenen Kalb ihre Unfähigkeit beweisen Ex 32 1—6, so haben sich Mc 18 = Mt 16 = Lc 40 einstweilen die Jünger der Sachlage, wie sie sich in Jesu Abwesenheit gestaltet hat, nicht gewachsen erwiesen. Auch der Diener Elisas, Gehasi, gibt II Reg 4 29—32 ein Beispiel ähnlicher Art. Der Streit der Ausleger. ob Mc 19 = Mt 17 = Lc 41 die Jünger allein oder gerade sie nicht, ob der Vater allein, der Vater und das Volk, das Volk allein u. s. w. gemeint seien, erledigt sich dahin, dass das Wort ursprünglich wohl wie Mc 8 12 ein Aufseufzen bedeutete

Digitized by Google

über den unaufhörlichen Andrang der Wundersucht, von den Evglsten aber in verschiedenen fremden Zusammenhang gebracht ist. Das einfache πάντα δυνατὰ τῷ πιστεύοντι Mc 23 ersetzen beide Seitenreferenten durch einen späteren Spruch.

Zweite Leidensweissagung. Mc 9 30–32 = Mt 17 22 23 = Lc 9 43–45. Wie Jesu Gedanken unaufhaltsam vorauseilen nach Jerusalem, so bildet jetzt auch das bevorstehende Geschick den Inhalt der Belehrung, die er, öffentliches Auftreten vermeidend, seinen Jüngern widmet: sie sollen und müssen an den Todesgedanken gewöhnt werden. Als neues tragisches Moment tritt zu Mc 8 31 = Mt 16 21 = Lc 9 22 wie Mc 9 31 = Mt 17 22, so auch in der Verkürzung Lc 44 das Uebergebenwerden in der Menschen Hände.

Der Rangstreit. Mc 9 33–37 = Mt 18 1–5 = Lc 9 46–48. Der Unterricht der Jünger, welchem sich von nun ab Jesus ausschliesslich widmet, beginnt mit einer Belehrung über die Begriffe Gross und Klein, wie sie nach seinem Massstabe sich gestalten und zu einander verhalten. Wahrscheinlich schilderte der Grundbericht zwei von einander unabhängige Vorgänge, welche dann von den Seitenreferenten, Mt voran, zu einer einheitlichen Scene verarbeitet wurden, indem sie das Kind als Vorbild der Demuth fassten.

Der fremde Wunderthäter. Mc 9 38–41 = Lc 9 49 50. Fehlt bei Mt, weil 10 42 der Schluss der Antwort Jesu vorweggenommen war. Die Verbindung erfolgt hier lediglich ad vocem ἐπὶ τῷ ὀνόματι Mc 39, vgl. mit ἐν τῷ ὀνόματί μου 37. Das Gegenstück zu unserem Spruche steht Mt 12 30 = Lc 11 23, wo die Sachlage eine entsprechend verschiedene war. Mt erreicht durch Auslassung dieses Stückes (vgl. übrigens Mc 41 mit Mt 10 42) einen glatten Uebergang zum Folgenden (Wrl 126).

Ordnung des Gemeindelebens. Mc 9 42–50 = Mt 18 6–22 = Lc 15 1–7 (8–10) 17 1–4. Dass letzteres λόγιον Grundlage und Anlass der Composition des Mt bot, erhellt besonders aus dem Anschluss von Mt 21 = Lc 4 an Mt 15 = Lc 3 (Wrl 184 f). Vorher aber gibt Lc 1 2 Anlass zur Bildung einer Gruppe von Aergerniss-Sprüchen. Die dabei entstehende Doublette weist auf eine Doppelheit von Quellen hin, welche die Sprüche Mt 18 8 9 = 5 29 30 in charakteristisch verschiedenen Recensionen boten: hier durch Kennzeichnung des betreffenden Gliedes als des rechten paradoxer zugespitzt, dort durch Hinzufügung des Fusses zur Hand und durch den Gegensatz von εἰσελθεῖν εἰς τὴν ζωήν und βληθῆναι εἰς τὸ πῦρ bereichert. Im Vergleich mit dem schönen Parallelismus Mc 43–47 sind beide Mt-Formen unvollständig; zusammengehalten werden sie unter sich durch das doppelte καὶ βάλε ἀπὸ σοῦ, dem nur Mc 47 ἔκβαλε entspricht. Mt hat demnach hier einen dreigliedrigen Parallelismus auf verschiedene Weise verkürzt, ähnlich wie 5 46 47 geschehen ist (gegen Hrci, Bergpredigt 62 f). Ueberhaupt aber kommt der ganzen Stelle bei ihm keine selbständige Bedeutung zu, sondern Mt beginnt damit eine längere Redecomposition, welche bindende Worte für das Verhalten innerhalb der Gemeinschaft der Jünger, Regeln für das sociale Leben der Gemeinde zusammenstellt. Wie diesen Reden aber in der Perikope von den Kindern V. 1–5 eine Art Einleitung vorangeschickt ist, so bezieht sich auch gleich 6 zwar ursprünglich auf Kinder, ist aber sammt dem Vorhergehenden dem Interesse des Themas dieser 4. Redecomposition des Mt dienstbar gemacht worden, und was von den μικροί 6, gilt auch von den μικροί in dem Sondereigenthum 10 14 (Hpt, Apostolat 18). Von den anderen grossen Redestücken unterscheidet sich das hier vorliegende nur dadurch, dass es 21 durch eine Frage des Pt unterbrochen wird. Abgesehen ist es von vornherein auf Reproduction der Stelle Lc 17 3 4 gewesen, welche durch das Sondereigenthum Mt 18–20 commentirt und zu einer Rede über Bruderpflichten, zumal die der Versöhnlichkeit, ausgeweitet wird. Vorangeschickt wird als religiöses Motiv das Gottes suchende Sünderliebe veranschaulichende Gleichniss aus

Digitized by Google

der Spruchsammlung, und den Abschluss bildet im gleichen Interesse das dem Mt eigene Gleichniss vom Schalksknecht 18 23–35.

Pharisäerfrage nach der Ehescheidung. Mc 10 1–12 = Mt 19 1–12. Die Partie Mc 10 2–45 ist als eine Art Reisebericht anzusehen mit vielleicht theilweise sachlicher Gliederung (2–12 Ehe, 13–16 Kinder, 17–31 Besitz), so dass nicht mehr entschieden werden kann, ob die gleich 2 auftretenden Pharisäer noch in Galiläa einen letzten Versuch wagen (wofür Mc 10 spricht) oder aber ihm gleich beim Uebergang nach Judäa, bzw. Peräa, entgegentreten; ob die Kinder v. 13 wie zum Abschied noch in Galiläa von zurückbleibenden Freunden oder aber gleich in der ersten Herberge ihm entgegengebracht werden; ob v. 17 erst der wirkliche Beginn der Reise nach Peräa oder der Aufbruch aus jener Herberge gemeint ist. Bei Mt bildet die Perikope eine Doublette zu 5 31 32, bei Lc fehlt sie wegen 16 18 (s. S. 61). Nach beiderlei Fassung erklärt Jesus die, mosaisch unter gewissen Formalitäten gestattete, Ehescheidung für eine im Reiche Gottes, also auf dem höchsten Standpunkt der Sittlichkeit, wegfallende und der göttlichen Intention bei Stiftung der Ehe nicht entsprechende Einrichtung. Damit entwerthet er thatsächlich ein Stück nicht etwa bloss der pharisäischen Tradition, sondern des Gesetzes selbst. Denn wenn auch Dtn 24 1–3 die Ehescheidung nur als bestehende Sitte vorausgesetzt, keineswegs aber eingeführt wird, so erfährt sie doch zugleich auch gesetzliche Regelung und wird insofern als erlaubt behandelt, thatsächlich dann aber auch ganz in das Belieben des Mannes gestellt, dem gegenüber das Weib rechtlos ist. Das ist es, was Jesus in allen überlieferten Formen des Spruches verwirft (Hrci 64 f). Gleichwohl ist es nicht zu einer factischen Verleugnung des Moses gekommen, in welchem Falle der Zweck der versuchlichen Frage ja erreicht worden wäre, sondern Jesus setzt acta Mosis contra Mosen, d. h. er stellt der hypothetischen, in Fällen und zeitweilig geltenden Wahrheit die positive und allgemein gültige Wahrheit, dem schliesslich doch auch selbst auf Erschwerung der Scheidung abzielenden Nachtragsgesetz (Dtn 24 4 Mal 2 15 16) die gleich auf dem 1. Blatte der Schrift begegnende, aller Satzung vorgängige, unverjährbare und heilige Naturordnung, gleichsam das ABC aller in die Herzen geschriebenen Sittlichkeit, gegenüber als classischen Ausdruck für das, was in der ewigen Idee des Menschen, wie Gott ihn gedacht hat und haben will, enthalten ist; er argumentirt aus dem Wesen der Ehe gegen die Zulässigkeit einer Verewigung zeitweilig eingetretener Herabminderung ihres Werthes. Positive Meinung also ist, dass die Rücksicht auf die von Gott selbst ausgegangene, einzigartige Verbindung von Mann und Weib jede Wiederentlassung der Ehegattin durch den Ehegatten verbiete.

Jesus und die Kinder. Mc 10 13–16 = Mt 19 13–15 = Lc 18 15–17. Im Wesentlichen gleich erzählt mit Ausnahme einer Machenschaft des Mt, worüber s. zu 18 3 19 14.

Von der Gefahr des Reichthums. Mc 10 17–31 = Mt 19 16–30 = Lc 18 18–30 (22 28–30). Dieses den Besitz betreffende Stück hat schon frühe Bedenken erregt wegen Ablehnung des Prädicats „gut“ Mc 18 = Lc 19. Anstatt den, Mt 18 tendenziös verwischten, dagegen sonst in der altkirchlichen Literatur noch mannigfach bezeugten (Bousset, Justin 105 f), Strich zwischen Gottheit und Menschheit (s. zu Mt 6 12) wahrzunehmen, fand hier die patristische Exegese eine Belehrung über die Gottheit Christi, als ob Jesu Antwort den Obersatz, die ihm gewidmete Anrede den Untersatz eines dem Leser zu ziehen überlassenen Syllogismus darstellten. Die Apologetik ist freilich anderer Ansicht (vgl. Resch, Ausserkanonische Paralleltexte III 494 f, A. Seeberg, Abhandlungen, A. v. Oettingen gewidmet, 159, Dalman I 277 f). Das Hbr-Evglm malt diese Scene frei aus: der Reiche habe sich am Kopfe gekratzt, Jesus aber ihn gefragt, wie er meinen

Digitized by Google

könne, Gesetz und Propheten erfüllt zu haben, während so viele seiner Brüder in Hunger und Schmutz verkommen, ohne dass ihnen aus seinem reichen Hause etwas zu Gute gekommen wäre. Ebendaselbst richtet Jesus den Spruch von Kameel und Nadelöhr an den neben ihm sitzenden Pt. Um das groteske Bild zu civilisiren, haben sich philologische und historische Gelehrsamkeit, jene am falschen Ort angebracht, diese ganz unzureichend orientirt, bemüht, entweder aus dem Kameel ein Ankertau = κάμιλος oder aus dem Nadelöhr eine, angeblich so benannte, enge Neben- oder Hinterpforte zur orientalischen Wohnung zu machen. Um dem gleich kühnen Bilde 23 24 zu genügen, sind dagegen noch keine Stricke verschluckt worden. Rabbinische Sprichwörter verwenden statt des Kameels lieber den Elephanten. Im Uebrigen variiren die Ausdrücke für Nadelöhr nicht bloss zwischen den Evglsten, sondern auch in der Textüberlieferung jedes Einzelnen unter ihnen.

Dritte Leidensweissagung und daran sich schliessende Bitte der Zebedaiden. Mc 10 32—45 = Mt 20 17—28 = Lc 18 31—34 (12 49 50 22 24—27). Der Anhängerschaft Jesu zerging der entsetzliche Sterbegedanke, wiewohl soeben schon zum 3. Mal ausgesprochen, immer wieder unter den Händen, während Worte wie Mt 19 28 = Lc 22 29 30 mit ihrem messianischen Glanz die Phantasie um so dauernder beschäftigten. Dies zeigt die Perikope von den Zebedaiden, welche Lc übergeht (Gründe sucht WRL 5 17), während er ihren Lehrgehalt aus der Spruchsammlung zur Ausfüllung des letzten Zusammenseins Jesu mit seinen Jüngern verwendet 22 24—27, nachdem er ein anderes Element daraus schon in der Einschaltung 12 49 50 untergebracht hat. An der grösseren Ursprünglichkeit namentlich des 1. Stückes bei Lc kann kein Zweifel sein. Denn die für den Heilswerth des Todes Jesu neben Mc 14 24 = Mt 26 28 = Lc 22 20 entscheidende Stelle Mc 45 = Mt 28 geht über den Gedanken der Spruchsammlung dadurch hinaus, dass die Linie der Dienstleistung bis zum Tode fortgesetzt und dass dieser Tod als ein λύτρον ἀντὶ πολλῶν dargestellt wird.

Heilung des Bartimäus. Mc 10 46—52 = Mt 9 27—31 20 29—34 = Lc 18 35—43. In Jericho, der wie eine Oase in der judäischen Wüste prangenden Palmen- und Balsamstadt (Jos. Bell. IV 8 3), gestaltet sich Jesu und seiner Jünger Wanderzug zu einem messianischen Triumphzug. Anlass dazu bot die Heilung eines Blinden, dessen Genesung aber unter allen Geschichten ähnlichen Inhalts (s. zu Mc 8 23) allein in den Verlauf der Begebenheiten wirklich eingreift, sofern eben dieses letzte Aufflammen der Heilkraft (noch spätere Wunder auf jüd. Boden kennt der Grundbericht nicht mehr) den sofort beschriebenen Erfolg hervorruft und namentlich den Einzug in Jerusalem veranlasst. Die messianische Stimmung des geleitenden Volkes hatte somit den blinden Bettler berührt; er spricht das Wort offen aus, lässt sich durch das drohende „Schweige“ nicht irre machen, und aus Anlass seiner Heilung wird der anfangs noch vereinzelte Messiasruf bald Mc 11 9 10 = Mt 21 9 = Lc 19 38 zur Losung des ganzen Zuges.

Einzug in Jerusalem. Mc 11 1—11 = Mt 21 1—11 = Lc 19 28—38. Auf dem weiteren Marsch erreicht Jesus den Oelberg, um den sich die Strasse von Jericho herumwindet. Der mittlere Gipfel ist etwa 900 Meter über dem Meer, 150 über dem Thal Josaphat. Nachdem man dann noch um die Ecke gebogen, hatte man Jerusalem vor sich in Bethphage = Feigenhaus: so hiess eine Vorstadt, irgendwo an oder auf dem, vom Tempelberg nur durch das Kidronthal getrennten, Oelberg gelegen; dieselbe ist zwar jetzt verschwunden, kommt aber noch im Talmud vor, als zum Weichbilde der Stadt gehörig. Der πῶλος kann ebenso gut ein Pferd als ein Esel sein, wie schon Justin, Ap. I 54 bemerkt: τὸ τοῦ πώλου ὄνομα καὶ ὄνου πῶλον καὶ ἵππου σημαίνειν ἐδύνατο, was besonders für die Darstellung des Mt (s. zu 2) ins Gewicht fällt. Indem man an diese sich in erster Linie hielt, konnte die

Digitized by Google

ganze Perikope auf Kombination at. Stellen wie Gen 49 11, Sach 9 9 zurückgeführt (Str, II 258—262, Brdt, 87 f 156) oder auch vermuthet werden, dass dem Vorgang die messianische Färbung erst nachträglich aufgetragen worden sei (Wellhausen, Israelitische und jüd. Geschichte[3] 381, Dlm, I 182). Gehört er dagegen im Wesentlichen der Geschichte an, wofür alles Nachfolgende spricht, so schliesst dies jeden Zweifel daran aus, dass Jesus, dessen Schicksal sich in Jerusalem entscheiden sollte, die Geltendmachung seiner messianischen Rechte beim Einzuge selbst veranlasste, mit Absicht alle Schleier fallen lassend, die messianische Frage zur Actualität erhebend und die Krisis herausfordernd. Uebrigens besteht sowohl Mc 11 wie Mt 10 11 die Voraussetzung, dass Jesus ein Fremdling in Jerusalem ist, er dem Volke, die Stadt ihm so gut wie neu. Als Tag des Einzugs ist entweder der 7. oder der 10. Nisan zu betrachten, s. zu Mt 21 12 17 Mc 11 11 19 20.

Geschichte und Parabel vom Feigenbaum. Mc 11 12—14 20—26 = Mt 21 18—22 = Lc 13 6—9. Die am jungen Holze hervorwachsenden Sommerfeigen, Kermusen, werden erst im August, die noch am vorjährigen ansetzenden Frühfeigen, Bokkoren, doch auch erst im Juni reif, und zwar diese ziemlich gleichzeitig, jene dagegen nach einander bis in den beginnenden Winter hinein; manche bleiben sogar hängen, um erst mit beginnendem Frühjahr vollends auszureifen. Aber an solche Winterfeigen ist schwerlich zu denken, weil sie mit der Belaubtheit des Baumes in keinem Zusammenhang stehen; vgl. ἄρα Mc 13. Am galiläischen See dauerte nach Jos. Bell. III 10 8 (s. zu Mc 6 53) die „Feigenzeit" 10 Monate lang. Von dorther aber brachte Jesus seine Erfahrungen in das keineswegs ebenso paradiesische Judäa mit. An sich war der Anblick nicht auffallend, da die Feigenbäume in Syrien, wo sie übrigens zu Hause sind, im April allgemein ihren Laubschmuck anlegen. Vgl. das 2. Gleichniss vom Feigenbaum (unten S. 97) und Cnt 2 13, wo im Frühling „die jungen Feigen am Baum sich röthen". Der fest geschlossene, durchaus geschichtliche Zusammenhang, in welchem uns die Perikope begegnet (s. Einl. II 4), drängt zur Annahme eines thatsächlichen Untergrundes, welcher mit Wahrscheinlichkeit in einem Wort des Unmuths gefunden wird, womit Jesus den Feigenbaum in der Nähe des „Feigenhauses" (s. oben S. 89 und zu Mc 11 1) verliess; indem dieser ein nicht vorhandenes Leben lügt, ist er für Jesus zum Bilde Israels geworden, bei dem die Frömmigkeit äusserer Prunk geworden, in die Blätter geschossen war, in Gottesdiensten und Festen aufging, während Früchte vergeblich erwartet wurden. Die Verbindung dieses Gelegenheitswortes mit einem, wenn es nicht Sinnbild ist, sinnlosen Naturwunder beruht wohl auf Umsetzung des Gleichnisses Lc 13 6—9 in eine symbolische Handlung nach Anleitung von Mch 7 1, Hos 9 10: Gott sucht und findet Israel wie Frühfeigen; ebenso Lc 6 und Mc 13 = Mt 19. Nachdem sich die Vergeblichkeit dieses Suchens herausgestellt hat, erfolgt der Fluch über den unfruchtbaren Baum mit dem Erfolg des Abhauens im Gleichniss, des Verdorrens in der Erzählung der beiden älteren Snptker. Dass Lc dieselbe anlässt, beweist nicht bloss, dass er das Gleichniss für einen Ersatz derselben ansah, sondern auch, dass das Interesse an Erzählungen wie die vom verdorrenden Feigenbaum ganz auf ihrem Lehrgehalt beruhte. Somit liegt hier ein Beispiel vor für, aus Gleichnissreden hervorwachsende, Naturwunder und ein Fingerzeig auf das treibende Motiv bei Entwerfung solcher Wunderbilder; s. Einl. II 5 (gegen Fn 95 f, Jlchr II 445 f). Beide Darstellungen schliessen weitere Betrachtungen an den Auftritt, wobei der fragende Ausruf der Jünger ohne directe Antwort bleibt, während die folgenden Glaubenssprüche einen indirecten Bescheid enthalten. Beiden ist aber auch der ursprüngliche Sinn des Berichtes abhanden gekommen, da sie in der Verdorrung des Feigenbaumes vielmehr einen Beweis der Macht eines mit zweifelloser Gewissheit gesprochenen Glaubenswortes finden, welches in anderer Redaction Lc 17 6 erscheint. Sollte

Digitized by Google

letztere Stelle die ursprüngliche Fassung enthalten (s. jedoch zu Mt 17 20), so böte dieselbe neben Lc 13 6–9 ein zweites Motiv für die Verwandelung der parabolischen Redeweise in einen symbolischen Wunderact, sofern der sich entwurzelnde Feigenbaum identisch scheint mit dem von der Wurzel auf verdorrten Mc 20. Endlich ist aber noch für die besonders an dieser Stelle betonte Scenerie der Lehrerzählung zu beachten, was Ps 37 35 36 gesagt ist von einem Frevler, der „wie ein festgewurzelter Baum" aussah, aber „ich ging vorüber — er war verschwunden".

Die Tempelreinigung. Mc 11 15–19 = Mt 21 12–17 = Lc 19 45–48. Der 2., nach Mt noch 1., Tag in Jerusalem bringt ein Vorgehen, wozu es am Abend des vorigen Tages zu spät war, gleichsam die Eroberung des Tempels von Seiten Jesu, der hier die am Einzugstag übernommene Rolle durch eine demonstrative Eiferthat weiter fortsetzt. Da übrigens das sog. Zelotenrecht Num 25 6–13 ein unfindbarer Artikel ist, kann hier die Cultusreform Mal 3 1–4 nur als dem Messias zustehende Function in Betracht kommen. Vgl. GFRÖRER, Geschichte des Urchristenthums III 148 f. Im ἱερόν, näher τὸ ἔξωθεν ἱερόν, nämlich im Vorhof der Heiden, der durch ein steinernes Gitterwerk von den inneren, israelitischen Vorhöfen abgeschnitten war, hatte sich der, nicht im AT, wohl aber im Talmud erwähnte, Tempelmarkt festgesetzt: eine Einrichtung, welche in der nachexilischen Zeit um der auswärtigen Festbesucher willen (bezüglich der Einheimischen s. zu Mt 17 24) getroffen und damals zum einträglichen Handelsgeschäft der Familie des Hannas geworden zu sein scheint (CHWOLSON 123). Denn im Interesse dieser lag es, dass man Ochsen, Schafe und Tauben, dazu Mehl, Salz, Oel, Wein, Weihrauch und, weil die Tempelsteuer nur in der nationalen Münzsorte entrichtet werden durfte, auch Wechselbänke im grossen Vorhof erblickte. Seit Pompejus kam neben dem griech. auch römisches Geld in steigendem Maasse ins Land; allmählich wurden die Preise nach römischer Münze bestimmt; daher As, Quadrans, Denar im NT. Nur im Tempel wurde bloss der heilige Sekel zugelassen; in diese (syr.) Doppeldrachmen wechselten die κολλυβισταί (von κόλλυβος = Agio) die, in römischer Währung geprägte, Landesmünze mit einigen Abzügen um. So war der Tempel Jahrmarkt, Viehstall, Krämerbude und Taubenschlag geworden, und störte das, im nothwendigen Gefolge dieser Thatsache einhergehende, Feilschen, Uebervortheilen und Streiten die Andacht aufs Gröblichste, zumal auch die der Heiden, in deren Bezirk der Unfug statt hatte; s. zu Mc 17. Man ist noch weiter gegangen und hat, weil der Tempelmarkt als Voraussetzung des Tempelcultus überhaupt in Betracht kommt, in Jesu That eine Demonstration nicht bloss gegen jenen, sondern auch gegen diesen gesehen und die prophetischen Worte im Sinne von Joh 4 21 24 verstanden, woraus sich dann die Aussage der Zeugen Mc 14 58 (15 29) erklären würde (SCHKL 234 f 237 f, W. BRÜCKNER, Die ewige Wahrheit der Religion Jesu, 1897, 39 f, P. W. SCHMIDT 145 f), während es zu der von Jesus sonst gegenüber den nationalen Heiligthümern geübten Pietät weniger stimmen würde. Die Tempelreinigung veranlasst übrigens die Autoritätspersonen, die sich in ihrem Machtbezirk angegriffen sehen, auf den Untergang des Reformators zu sinnen. So beginnen denn gleich anderen Tages die Redekämpfe im Tempelvorhof, welche rasch zur Katastrophe führen.

Die Johannesfrage. Mc 11 27–33 = Mt 21 23–32 = Lc 20 1–8 (7 29 30). Ueber Nacht hat sich der Widerstand der Hierarchen und Synedristen gesammelt, und im Auftrag der Uebrigen stellen Einige an ihn die Frage nach der Quelle der Befugniss, die er sich herausgenommen, als er den unter der Obhut der Priester stehenden Tempel reinigte. Soll er, der ihnen homo novus war, eine Vollmacht dazu aufweisen, so war er damit zu einer Erklärung über seine messianischen Absichten und Ansprüche gedrängt. Eben dies ist es, was bezweckt wird, vgl. Act 4 7.

Digitized by Google

Jesus aber, der nunmehr zu dem galiläischen System des Wortes (statt factischen Vorgehens) zurückkehrt, will die erwartete Erklärung nicht geben, ehe ihm die Gegner zuvor einen Vordersatz eingeräumt haben, auf welchen er dann seine Ansprüche zu stützen gedenkt, nämlich die göttliche Sendung des Vorläufers, der auf ihn hingewiesen Mc 1 7 8 = Mt 3 11 12 = Lc 3 16; vgl. zur Form Act 5 38 39. Allerdings hätte man dann eher eine Frage nach der Predigt, als nach der Taufe des Johannes, vielleicht auch statt ἐπιστεύσατε Mc 31 = Mt 26 = Lc 5 eher πιστεύσετε erwarten sollen. Es bleibt daher die Möglichkeit bestehen, dass Jesus einfach die Fähigkeit der Gefragten zur Beurtheilung, bezw. Unterscheidung göttlicher und menschlicher Vollmachten feststellen will (WDT, Das Johevglm, 1900, 14). Doch s. zu Mc 30. Ueber die in verschiedener Weise eingearbeitete Stelle Mt 21 31 32 = Lc 7 29 30 s. oben S. 67.

Das Gleichniss vom Weinberg Gottes. Mc 12 1–12 = Mt 21 33–46 = Lc 20 9–19. Das classische Beispiel einer Parabel, die unter den Händen der Evglsten ganz zur Allegorie geworden ist (JLCHR II 386 405f). Anzüglich schon nach ihrer ersten, Anwendung auf die eigennützigen Machthaber verlangenden, Fassung und Bestimmung (vgl. Mc 12 = Mt 45 = Lc 19), stellt sie in dieser ausgewachsenen, durchaus auf lehrhafte Zwecke berechneten Form den ganzen Handel Gottes mit seinem ungetreuen Volk bis zu dessen endgültiger Verwerfung dramatisch dar, so dass Mc 6 = Mt 37 = Lc 13 auch Jesu selbst als dem Einen geliebten Sohne des Weingutsbesitzers seine Rolle zugetheilt wird. Gott sendet ihn vom Himmel, wie Gal 4 4. Der apologetischen Hermeneutik der Gemeinde scheint auch das Citat Mc 10 11 = Mt 42 = Lc 17 anzugehören. Aber auch wenn man demgemäss das ursprüngliche Gleichniss auf Mc 1–5 9 reducirt (BRDT 481f), bleiben noch manche Unwahrscheinlichkeiten der Erfindung übrig (JLCHR 402), die aber theils in den Gleichnissen von den anvertrauten Pfunden und vom grossen Abendmahl wiederkehren, theils sich mildern bei der Annahme, dass die frechen Weingärtner auf die Vermuthung gerathen sind, der in weiter Ferne befindliche Herr werde am Ende gar nicht wiederkehren.

Das messianische Mahl. Mt 22 1–14 = Lc 14 15–24. Die Weiterungen des Mt hier entsprechen den Weiterungen Lc 19 11–27, wo im Verhältniss zu Mt 25 14–30 genau der umgekehrte Fall statt hat. Diesmal liegt die einfachere Form bei Lc, im anderen Fall bei Mt vor: eingeflochten wird eine zeitgeschichtliche Beziehung dort Lc 19 27, hier Mt 7; Eintragung eines ganz neuen Zuges findet dort Lc 19 12 14 15, Anfügung eines neuen Bildes hier Mt 11–14 statt, und zwar mit theilweise an Lc 14 7–14 erinnernden Zügen (anmaassliches Benehmen eines Gastes und Besichtigung der Gäste durch den Wirth). Demzufolge dürfte der Streit um die Priorität des Mt (HGF, ZwTh 1893, 2, 126–142) oder des Lc (BARTH, Neue JdTh 1892, 481–497) zu Gunsten des letzteren zu entscheiden sein. Da in beiden Formen sowohl die Erstgebetenen als die Nachberufenen derselben Stadt angehören, erhellt, dass das Gleichniss sich ursprünglich nicht auf die Deckung des Ausfalles, welchen Israels Unglaube verursacht hatte, durch die Heidenmission (Rm 11 17–24), sondern auf den innerjüd. Gegensatz Mt 11 25 = Lc 10 21 beziehen musste: an Stelle der oberen und leitenden Classe treten die unteren, von der officiellen Musterfrömmigkeit übersehenen Volksschichten, auch die Sünder und Zöllner in das Gottesreich ein, vgl. Mt 21 31 32 = Lc 7 29 30, I Kor 1 26–28. Die Umdeutung auf die, an die Stelle der Juden getretenen, Heiden hat Mt mit dem Einschub 6 7, Lc dagegen dadurch bewerkstelligt, dass er, weil auch nach Vollzug des 1. Auftrages noch immer Plätze frei bleiben, 22–24 noch eine 3. Station der Berufungslinie einsetzt.

Die Pharisäerfrage. Mc 12 13–17 = Mt 22 15–22 = Lc 20 20–26. Die in den Köpfen der Zeloten und Freiheitsschwärmer gährende Zeitfrage, ob der

Digitized by Google

Römerzins theokratisch erlaubt sei, war seiner Zeit von dem Galiläer Judas, der das Volk gegen Rom entflammte Act 5 37, verneint worden. Eben damit hatte er freilich auf sich dasjenige Geschick herabbeschworen, welches die Pharisäer, indem sie gleichfalls auf ein Nein aus dem Munde des Prätendenten der Messiaskrone hoffen, diesem selbst bereiten wollen. In dem unwahrscheinlichen Fall, dass er die verhasste Steuer genehmigen würde, war er als Prophet und Messias um so gründlicher discreditirt. Allerdings liessen die römischen Kaiser, um das auf diesem Gebiet so empfindliche Gewissen der Juden zu schonen, für Palästina Münzen ohne Kopfbild schlagen. Aber das war nur Scheidemünze, Kupfer; Silbermünzen wurden überhaupt nicht in Palästina geprägt. Somit waren alle Denare ausländischen Ursprungs, strömten aber natürlich in grossen Massen ein. Insonderheit musste der Zudrang der Diaspora-Juden um die Osterzeit auch Kopfmünzen in Umlauf bringen. Eine solche fiel Jesu in die Hände, und von ihr geht seine Gegenfrage aus. Vgl. Schr I 404 f, II 53 68. Wahrscheinlich rechnete man auf entflammenden Aerger des Messias über die heidnische Fremdherrschaft, wenn man ihm eine Münze mit dem verhassten und religiös anstössigen Bild des vergötterten Augustus (Apk 13 17) darreichte. Das, den Knoten zerhauende, Wort Jesu trennt Religion und Politik, indem es in der Münze mit des Kaisers Bild diesem nur sein unbestrittenes Eigenthum zurückgegeben werden, daneben aber die Gottespflicht voll, unbeeinträchtigt und ungebrochen fortbestehen lässt. Vgl. H. Htzm, Das NT und der röm. Staat 1892.

Die Sadducäerfrage. Mc 12 18–27 = Mt 22 23–33 = Lc 20 27–38. Die wahrscheinliche Bedeutung einer Anknüpfung mit ***an jenem Tage*** (s. zu Mt 23) würde sich auch hier bethätigen, falls das sonst nirgends unterzubringende, hier aber trefflich passsende, ohnehin durchaus synopt. angethane Stück Joh 7 53–8 11 zwischen Mc 17 und 18 einzufügen wäre. Damit wäre dann wegen Joh 7 53–8 2 ein neuer Tag, der 4. in Jerusalem als 10. oder 13. Nisan, angebrochen und die Häufung von allzuvielen Auftritten am 3. Tage vermieden. Auch inhaltlich reihen sich beide Abschnitte leicht aneinander. Dort ist es Jesu Ansicht über Ehebruch, hier die über Wiederverheiratung, was den Anhaltspunkt dafür bieten soll, ihn nach irgend einer Seite hin zu discreditiren. Dort machen den Versuch Pharisäer, hier Sadducäer. S. zu Lc 7 37 21 38. Einen auffälligen Beitrag zur jüd. Angelologie bietet die Bemerkung über die Natur der Engel Mc 25 = Mt 30 = Lc 36. Da sonst die Engel Männer, Helden, wie Michael, sind, kann damit nicht eigentliche Geschlechtslosigkeit ausgesagt, sondern nur das Bedürfniss der Vermehrung durch Fortpflanzung geleugnet sein nach der Theorie Hen 15 4–7.

Die Frage nach dem grossen Gebot. Mc 12 28–34 = Mt 22 34–40 = Lc 10 25–28 20 39 40. Lc hat in der eigentlichen Parallele nur den Anfang und den Schluss (Mc 28 34 = Lc 39 40) aufgenommen, weil er für Ersatz des Mittelstücks schon in der grossen Einschaltung gesorgt hatte. Der Auftritt war also bei seiner principiellen Bedeutung in beiden Quellen erzählt. In der That war unter den Schulmännern jener Zeit zunächst zu dem Zweck, in Collisionsfällen entscheiden zu können, welche Pflicht vorgehe, welche nachstehe, die Controverse wegen Unterscheidung des Grossen und des Kleinen (s. zu Mt 5 19), des Schweren und des Leichten (s. zu Mt 23 23) im Gesetz verhandelt und in Folge dessen vermöge Rückgriffes auf die principielle Einheit des Willens Gottes der Anfang zur Ueberwindung jener rein statutarischen Pflichtenlehre und sittlichen Atomistik gemacht worden, welcher alle 613 Bestandtheile des Gesetzes (so viele unterschied man, 365 Verbote und 248 Gebote) als gleich wichtig erschienen waren. Es ist somit eine schwebende Streitfrage, welche der Schriftgelehrte von Jesus entschieden sehen will, und die dieser auch wirklich entscheidet, und zwar in einer Weise, welche unmöglich Anstoss erregen konnte, zumal sie schon hier und

Digitized by Google

da vorbereitet war. Vielfach zwar hatte man bisher die geringere oder grössere Wichtigkeit der Gebote nach rein äusserlichen Merkmalen, z. B. dem der ausdrücklich zu dem betreffenden Gebote beigesetzten Androhung der Todesstrafe, beurtheilt. Andererseits aber war auch die, allein Mc 29 30 vollständig, d. h. mit der grundlegenden Einleitung zu Gunsten des jüd. Monotheismus (dieser fehlt bei Mt, s. auch zu 19 17) citirte, Stelle Dtn 6 4 5 damals bereits in das tägliche Morgen- und Abendgebet aufgenommen; sie bildete das grosse Bekenntniss des Judenthums, das sog. Schma Israel, war also in ihrer hervorragenden Wichtigkeit fragelos anerkannt, und die Nächstenliebe hatte schon Hillel für den Kern des Gesetzes erklärt; s. zu Mt 7 12. Aber die Originalität der Lösung, welche die Frage bei Jesus (nach Lc freilich schon beim Fragenden) findet, liegt in der genialen Combination von Dtn 6 5 mit Lev 19 18, der Gottesliebe mit der Menschenliebe. Während dem gleichzeitigen Judenthum jene nur Vergötterung des Gesetzes, diese nur Bevorzugung der Volksgenossen bedeutete (vgl. dagegen Mt 5 43—48 = Lc 6 32—36), bildet die hier als Ideal proclamirte Einheit des Sittlichen mit dem Religiösen die Errungenschaft und das Charakteristicum des Christenthums. Die Erklärung des ὡς σεαυτόν begegnet schon Mt 7 12, das Wort selbst noch Gal 5 14, Rm 13 9, Jak 2 8, also 7 mal im NT.

Die christologische Meisterfrage. Mc 12 35—37 = Mt 22 41—46 = Lc 20 41—44. Angesichts des ganzen Volkes macht Jesus im Tempelhof auf einen defecten Punkt in der Messiaslehre der pharisäischen Schriftgelehrsamkeit aufmerksam, der von den Meistern in Israel bisher gedankenlos übersehen oder jedenfalls unerledigt gelassen worden war. Der Hauptsatz der geläufigen Lehre war, dass der Messias von David abstammen müsse; s. zu Mt 1 1. Nun beginnt aber der allgemein dem David zugeschriebene Ps 110 1 damit, dass der Messias als Herr des Sängers eingeführt wird. Darin liegt ein Widerspruch, sofern doch immer der Ahnherr über den Nachkommen, z. B. Abraham über dem Volke steht, das von ihm herstammt und sich auf ihn beruft, wie auch sonst der Name des Vaters nur genannt zu werden pflegt, um den Sohn damit zu legitimiren. Wenn der Messias über David so hoch steht, wie der Herr über dem Knecht, wie kann dann seine Würdestellung darin zum Ausdrucke kommen, dass er sein Sohn ist? Wer löst dieses Räthsel? Offenbar nur der, welcher im Bewusstsein, mehr als Salomo und Jonas zu sein (Mt 12 41 42), sein Messiasthum auf höhere Rechtstitel stützt, als auf einen davidischen Stammbaum, dessen einfache Unmöglichkeit gerade aus seiner doppelten Existenz erhellt; s. S. 38—40. Damit ist ein wesentliches Merkmal des jüd. Messiasbegriffes aus Jesu Messianismus ausgeschieden. Allerdings ist eine messianische Deutung von Ps 110 1 vor dem NT nicht nachweisbar, und noch später haben die Juden darin den König Hiskias gefunden (Justin, Dial. 33 83). Was gleichwohl den Inhalt unserer Perikope über jede Möglichkeit einer Anzweifelung ihres wesentlich geschichtlichen Charakters erhebt, ist der Umstand, dass sie, wie gleichfalls aus der Genealogie erhellt, so gut wie ganz unverstanden geblieben ist. Nur der Barnabasbrief (12 10 11) zieht aus Ps 110 1 den Schluss, dass Jesus Davids Herr, nicht aber sein Sohn zu nennen sei, und in Uebereinstimmung damit preist Διδαχή 10 6 ihn als Davids Gott. Ein paul. Lehrstück könnte man nur dann in dem Abschnitte finden (Vkm, Hst), wenn dessen Pointe wäre, dass der davidische Messiastitel in den universalen Titel ὁ κύριος übergehen müsse. Aber davon ist die Rede gar nicht. Die rabbinische Theologie endlich scheint der Zurechtweisung, die ihr zu Theil wurde, ein Gedächtniss bewahrt zu haben. Wenigstens erzählt Midrasch Bereschit rabba zu Gen 18 1, der Messias werde gemäss Ps 110 1 zur Rechten, Abraham aber zur Linken Gottes sitzen und darum blass vor Scham fragen: der Sohn meines Sohnes sitzt dir zur Rechten, ich aber nur zu deiner Linken? Gegen die einfachste Erklärung (Weisse, Freytag,

Digitized by Google

Strauss, Colani, Schkl, Wittichen, Schl, W. Brückner, M. Schulze, J.Ws, Baldensperger, A. Réville, P. W. Schmidt) wendet man „ohne dogmatische Befangenheit" ein, Jesus wolle vielmehr der Vermuthung begegnen, dass er seine messianischen Ansprüche nur aus seiner davidischen Abstammung ableite, und dafür die Erkenntniss befördern, dass er, wenn auch immerhin Davids, so doch als Messias Gottes Sohn sei (Dlm I 234 262).

Rede gegen den Pharisäismus. Mc 12 38—40 = Mt 23 1—36 = Lc 11 37—52 20 45—47. Die geschichtliche Motivirung bietet der gemeinsame Bericht. Nachdem die Angreifenden in mehrfachen Streitgängen zurückgeschlagen sind, wirft Jesus seinerseits den Pharisäern vor allem Volk, jede weitere Rücksicht bei Seite setzend und die letzten Brücken abbrechend, Ehrgeiz, Habsucht und Scheinheiligkeit vor. Diese 3 Themata erscheinen aber Mt 6 7 14 in einen grösseren Zusammenhang verarbeitet, welcher seine Fülle theils eigenstem Sondergut des Mt, theils der bei Lc zu Tage tretenden Spruchsammlung verdankt. Hierauf folgt Mt 13—31 die prachtvolle Composition der 7 Wehe, wofür das Vorbild Jes 5 8 11 18 20—22 10 1 5, Hab 2 6 9 12 15 19 vorliegt; dieselbe rhetorische Figur Mt 11 21 = Lc 10 13 und sonst; die Weherufe auch Apk 8 13 9 12 11 14. Während Lc für das 6. und 7. Wehe des Mt wohl den ursprünglicheren Sinn bietet, verräth sich die auch auf seiner Seite vorliegende Composition zumeist durch das, erst nach dem hier sich anschliessenden Epilog der Quelle nachgebrachte, Wehe 52, sowie durch das, eine Doublette zu Lc 20 46 = Mc 12 38 39 bildende, 3. Wehe der 1. Reihe 43 = Mt 6 7, überhaupt aber durch die künstliche Vertheilung von 3 Weherufen auf die Pharisäer 39—44 und 3 anderen auf die νομικοί 46—52.

Weissagung über Jerusalem. Mt 23 37—39 = Lc 13 34 35. Was bei Mt die Rede in wirkungskräftigster Weise schliesst, der lange Abschied von Jerusalem, erscheint bei Lc vielmehr als erste, noch aus der Ferne gesprochene Begrüssung dieses Zieles seiner Wanderung. Doch könnte auch hier eine Ideenassociation mit 33 οὐκ ἐνδέχεται: . . . ἔξω Ἰερουσαλήμ maassgebend für den Anschluss gewesen sein (Hpt, Eschatol. Aussagen 15). Als blutgetränkte Stadt gilt Jerusalem II Reg 21 16; aber nur Ein Mord eines Propheten wird ausdrücklich erzählt, der des Urias Jer 26 20—23, denn mit Ananias kam es nicht so weit II Chr 16 10, und Zacharias II Chr 24 20—22 war ein Priester. Unter den Kindern Jerusalem versteht man entweder nach Lc 19 44 die Einwohner der Stadt, an die ja auch im Zusammenhang von 13 31—35 im Gegensatz zu den nördlichen Landestheilen gedacht scheint (schon die griech. Ausleger), oder nach Gal 4 25 (Ἰερουσαλὴμ δουλεύει μετὰ τῶν τέκνων αὐτῆς) das ganze Volk (so Euseb. in der Theophanie, neuerdings Br, Hgf, Km, aber auch kath. Ausleger wie Schegg), in welchem Falle ποσάκις auch ohne die Annahme mehrfachen Aufenthaltes Jesu in Jerusalem seine Erklärung findet; übrigens sehen schon Kirchenväter (Orig., Hilarius, Hier.) darin eine Beziehung auf die ganze Volksgeschichte Israels (O. Htzm, Nt Zeitgesch. 90, erinnert an die griech. Anschauung, wonach Staat und Stadt — πόλις — zusammenfallen), was dann wenigstens nicht unmöglich wäre, wenn die Stelle sich an Mt 23 34 35 = Lc 11 49—51 angeschlossen hätte (daher beiderorts vom Tödten, speciell auch Steinigen solcher, die zu den Jerusalemiten gesandt waren, die Rede ist) und aus dem Lc 49 citirten Weisheitsbuche entnommen wäre (Str, ZwTh 1863, 85, LJ² I 315f, Loman, ThT 1867, 566f; dafür und dagegen B. und J. Ws zu Lc 49).

Der Groschen der Wittwe. Mc 12 41—44 = Lc 21 1—4. Bei Mt hat dieses kleine Bild zwischen seinen grossen Redebildungen keinen Raum gefunden.

Weissagung der Zerstörung des Tempels. Mc 13 1—4 = Mt 24 1—3 = Lc 21 5—7. Die Anhänglichkeit der ersten Jüngergemeinde an Tempel und Tempelcult (s. zu Act 1 13) könnte gegen die Geschichtlichkeit dieser Perikope

Digitized by Google

misstrauisch machen, als ob hier ein oraculum ex eventu statt habe. Aber der Tempel wurde in Wirklichkeit ja nicht abgerissen, sondern verbrannt, wobei Steine auch auf einander liegen bleiben konnten. Dagegen wird das über ihn ergehende Gericht hier mit aus II Reg 25 13, Mch 3 12 = Jer 26 18 entnommenen Farben ausgemalt. Auch nach Mc 14 58 = Mt 26 61 hat Jesus eine derartige Katastrophe als, wie es nach Act 6 14 scheint, im Zusammenhang mit seiner Parusie eintretend, in Aussicht genommen. Dagegen wird ein solches Ereigniss in der nunmehr folgenden „kleinen Apokalypse" nicht mehr berührt, und die grosse schliesst es sogar direct aus Apk 11 1 2. Erst im zukünftigen Jerusalem 21 22 ist das steinerne Haus nicht mehr zu finden (trotz himmlischem Tempel 11 19 15 5, Apk Bar 4 2—6, IV Esr 10 44—55). Jedoch macht schon vorher den, tief und schneidend in das Heiligthum jüdischen Fühlens und Denkens eingreifenden, Gedanken wenigstens Stephanus geltend Act 7 48—50. Da nun Jesus für den Bestand des Tempels noch wenige Tage zuvor geeifert hatte, müssten erst die letzten, seit der Tempelreinigung gemachten Erfahrungen einen unerwartet raschen Umschlag herbeigeführt haben. Das ist wohl die kräftigste Instanz, welche gegen die herkömmliche und an sich unanfechtbare Deutung jener Perikope geltend gemacht werden kann (s. S. 91).

Die synoptische Apokalypse. Mc 13 5—37 = Mt 24 4—36 = Lc 21 8—36. Wiewohl in der erst Mc 32 = Mt 36 erfolgenden Antwort auf die Frage Mc 13 4 = Lc 21 7 „Tag und Stunde" sicherlich auf die Wiederkunft, nicht aber auf die Zerstörung des Tempels zu beziehen ist, erscheint die vorige Perikope doch auch bei Mc und Lc als Einleitung zu der folgenden Rede. Bei Mt vollends lenkt Jesu Erklärung über das Ende des Tempels die Gedanken der Jünger auf die Endzeit überhaupt, und so stellen sie eine Frage, auf welche die, hier in den Zusammenhang der Evglien eingerückte, älteste christl. Apokalypse (s. Einl. III 3) die im Voraus bereit liegende Antwort bildet, aber freilich eine Antwort, welche gar nicht mehr von der Zerstörung, sondern nur von einer Entweihung des Tempels als demnächst bevorstehend spricht. So sicher das Stück daher einen Einschub darstellt, so schwer sind Anfang und Ende desselben zu bestimmen. In jener Beziehung fragt sich, ob das Orakel mit 5 (Weeb 148 161—170), bzw., wenn nämlich 5 6 noch zur Antwort Jesu gehören sollte (Wdt I 11 f, II 623), mit 7 beginnt oder seine Einleitung schon Mc 13 3 4 = Mt 24 3 = Lc 21 7 findet; in dieser, welches von den beiden sich widersprechenden Worten Mc 30 = Mt 34 = Lc 32 und Mc 32 = Mt 36 den Zusammenhang mit der vorigen Perikope wiederherstellt, welches dagegen den Abschluss der Apk darstellt. Letztere ist kunstreich in 3 Hauptgänge abgetheilt, von welchen jeder wieder in einer specifisch apokalyptischen Partie eine allgemeine Schilderung der Zeitereignisse voranschickt, um sodann in einer 2. Partie meist von quellenmässiger oder auch mündlicher Ueberlieferung an die Hand gegebene Mahnungen und Befehle Jesu an die Christenheit zu bringen. Den Epilog gestaltet jeder Evglst selbständig, während anderweitige Abweichungen bei Mt theils durch die Antecipation 10 17 18 21 22, theils seit 24 37 durch Einfügung der eschatologischen Stücke der Spruchsammlung bedingt sind. Das erste Stück schildert in seiner apokalyptischen Hälfte (Mc 13 5—9 = Mt 24 4—8 = Lc 21 8—11) die Zeitereignisse, schreckensreiche Naturvorgänge und Weltbegebenheiten, welche am Schlusse unter dem Gesichtspunkte der „Anfänge der Wehen" zusammengefasst werden. Parallelen dazu liefert IV Esr 5 5 9 3 4 13 31. Die 2. Hälfte Mc 13 9—13 = Mt 24 9—14 = Lc 21 12—19 bringt Mahnworte an die Jünger, um dieselben in bevorstehenden Verfolgungen zu stärken. Einen eschatologischen Charakter erhält das Stück erst dadurch, dass die geschilderte Feindschaft der Welt und die Zerklüftung unter den Volks- und Familiengenossen (Parallelen bei Apk Bar 70 3, IV Esr 5 9 6 24) wenigstens von Mt und Mc als

Digitized by Google

Merkmale der letzten Zeit verwendet und mit der Mahnung ὁ δὲ ὑπομείνας εἰς τέλος, οὗτος σωθήσεται (Parallele bei IV Esr 6 25 9 7 8) abgeschlossen werden. Das zweite apokalyptische Stück (Mc 13 14–20 = Mt 24 15–22 = Lc 21 20–24) bringt als Kehrseite zu jenem τέλος das über Judäa hereinbrechende Gottesgericht nebst einer dadurch veranlassten Aufforderung zur Flucht der christl. Gemeinde. Einige an dieselbe auf dem Höhepunkt solcher Noth gerichteten Mahnungen (Mc 13 21–23 = Mt 24 23–25) bilden die 2. Hälfte dieser Abtheilung, welche bei Lc wegen 17 23 wegfällt. Da nun aber diese Stelle ihre Parallele in Mt 24 26 und ihre Antecipation schon Lc 17 21 hat, mit welcher Stelle wieder Mc 13 21 = Mt 24 23 correspondirt, bieten sich hier ungesucht Ort und Gelegenheit zur Betrachtung der Parusierede der Spruchsammlung, welche nur Mt mit derjenigen in Mc combinirt, Lc dagegen 17 20–37 gesondert bringt und, ähnlich wie es bei der Jüngerrede geschehen war, mit einer abweichenden Adresse (an die Pharisäer), vielleicht überhaupt mit einem ganz neuen Eingang 20–22 versieht, auf welchen 23–25 die Parallele zu dem ersten Stück aus der Spruchsammlung Mt 24 26 27 folgt. Dagegen liegt kein Grund vor, in Lc 18–28 eine besondere judenchristl. Weissagung und in dieser wieder das Orakel, davon Eusеb., KG III 5 3 redet, zu suchen (so J.Ws zu Lc 600 607 610, das Richtige bei Wrl 15f). Das 3. apokalyptische Stück Mc 13 24–27 = Mt 24 29–31 = Lc 21 25–28 bringt mit der Ankunft des Messias die Weltkatastrophe und ist von der damit zusammenhängenden Erklärung über das Wann der Parusie durch das als Parallele zu den Mahnungsworten am Schlusse der beiden ersten Acte eingeschobene zweite Gleichniss vom Feigenbaum Mc 13 28 29 = Mt 24 32 33 = Lc 21 29–31 getrennt. Die Stelle über das „Wann" der Parusie Mc 13 30–32 = Mt 24 34–36 = Lc 21 32 33 rückt 2 sich ausschliessende Worte vom Wissen und Nichtwissen fast unmittelbar nebeneinander, um sie mit einem die Ewigkeit beider verbürgenden Wort mit einander zu verbinden, ein sicheres Zeichen der Zusammenarbeitung zweier differenter Stoffe. NtTh I 327f.

Der Tag des Menschensohnes. Mt 24 26 27 = Lc 17 23–25. Die eschatologische Rede der Spruchsammlung erscheint bei Lc in 2 Stücke zerschlagen, deren späteres schon 12 37–46 aufgenommen war, während das frühere 17 23–37 erst nachträglich angebracht ist, weil es in die Nähe des Todes Jesu zu weisen schien (so Wrl 78 89). Mit der kleinen Apk verbunden sind noch folgende verwandte Stücke der Spruchsammlung.

Wiederkunftsgleichnisse. Mt 24 28 37–41 = Lc 17 26–37. An die kleine Apk schliesst die grosse Redebildung des Mt zunächst die eschatologischen Stücke der Spruchsammlung an. Mit dem einen derselben, das aber mit eigener Einleitung versehen und durchweg stark überarbeitet erscheint, führt Lc seine 9 51 eröffnete grosse Einschaltung 17 20–37 zu Ende.

Das Gleichniss von den wachenden Knechten. Mt 24 42–44 = Lc 12 37–40. Seine vom apokalyptischen Stil weit entfernte Art und Herkunft kennzeichnet sich durch das, aus dem Munde Jesu stammende, Bild vom Dieb in der Nacht, wodurch das ganze apokalyptische System der Vorbereitungen und Signale aufgehoben wird.

Der treue und kluge Knecht und sein Widerspiel. Mt 25 45–51 = Lc 12 41–46. Unmittelbare Fortsetzung des vorangehenden Gleichnisses. Von den Sprüchen Lc 12 47 48 17 7–10 ist der erste vielleicht an das Stück 12 41–46 nur angeschweisst, der zweite steht ohne alle Verbindung vorwärts wie rückwärts.

Das Gleichniss von den zehn Jungfrauen. Mt 25 1–13 = Lc 12 35 36 13 25. Zumal die letzte Stelle enthält entweder die Elemente, aus welchen das Gleichniss entstanden ist, oder stellt einen trümmerhaften Rest desselben dar.

Digitized by Google

Das Gleichniss von den anvertrauten Geldern. Mt 25 14—30 = Lc 19 11—27. Der ursprüngliche Text ist bei keinem Evglsten rein erhalten. Beide tragen allegorisirende Züge ein, Lc, nicht etwa schon seine Quelle (gegen J. Ws und Fn 109f), freilich so stark, dass eine befangene Exegese auf die Annahme zweier ganz verschiedener Gleichnisse gerathen konnte.

Der Todesanschlag. Mc 14 1 2 = Mt 26 1—5 = Lc 22 1 2. Bei Lc bis ins Bedeutungslose verkürzt, bei Mt erweitert. Die Zeitbestimmung bezieht sich wohl auf das Ereigniss Mc 14 10 = Mt 26 14 (B. Ws), welches sich Lc 22 3 4 auch sofort anschliesst. Die bei Mt und Mc folgende Perikope ist daher als die That des Judas unmittelbar veranlassendes Intermezzo gedacht; daher Joh 12 4—6.

Die Salbung in Bethanien. Mc 14 3—9 = Mt 26 6—13 (Lc 7 36—50). Die Geschichtlichkeit könnte nur angefochten werden von der Voraussetzung aus, dass Jesu überhaupt der Todesgedanke fremd geblieben ist, die Salbung also, wenn sie überhaupt statt hatte, vielmehr als Inauguration zum alsbald anzutretenden messianischen Königthum gemeint gewesen wäre. In diesem Sinne würde dann Jesus sie Mc 8 (Mt 12 ist schon Umbildung) für verfrüht erklären. Lc bietet an diesem Orte keine Parallele im Bewusstsein, schon 7 36—50 einen Ersatz dafür, d. h. dieselbe Geschichte in zweckmässigerer Fassung gegeben zu haben, wie denn auch der Wortlaut noch vielfach an Mt = Mc erinnert.

Der Verrath des Judas. Mc 14 10 11 = Mt 26 14—16 = Lc 22 3—6. Schon am Vorabend des Tages mit darauf folgender „Nacht, da Jesus verrathen ward" (ein Stück ältester Tradition I Kor 11 23), tritt die überraschende Wendung der Dinge ein, auf welche die Synedristen ihr anfängliches Bedenken (Mc 14 2 = Mt 26 5) fallen lassen. Entrüstet über die Thatlosigkeit dessen, von dem er ein messianisch-sieghaftes Auftreten erwartet hatte, zumal jetzt auch über die Nichtausnützung der günstigen Volksstimmung bei dem verheissungsvollen Einzuge in Jerusalem, abgestossen insonderheit von Scenen, die, wie die eben erlebte, nicht nach seinem Geschmack waren (Klostermann 270), überdies auch den eschatologischen Verheissungen Jesu mindestens kühle Skepsis entgegensetzend (vgl. die zusammentreffenden Ueberlieferungen des Papias bei Iren. V 33 4 und des Hippolyt im Commentar zu Dan), entschliesst sich der kühl realistisch denkende Judas dazu, der Sache ein Ende zu machen.

Zurüstung zum Passamahl. Mc 14 12—17 = Mt 26 17—20 = Lc 22 7—14. Der 14. Nisan gehört Mc 12 = Mt 17 zum Fest der ungesäuerten Brode, weil dieses am Abend des Tages der Passaschlachtung beginnt Ex 12 18, daher beiderlei Feiern Dtn 16 1—8 Ez 45 21—25 als Ein Fest gelten und 8 Festtage vorkommen Jos. Ant. II 15 1, wo übrigens nicht etwa die Vorschriften des Pentateuchs wiedergegeben, sondern der zeitgenössische Brauch beschrieben wird. Ursprünglich gehörten nur die Tage vom 15. bis 21. Nisan zum Feste der ἄζυμα = מצות. Wie aber das Fest, welches mit Schlachtung und Genuss des Passalammes begann, auch in seiner Gesammtheit Passa hiess, so dehnt sich umgekehrt auch die andere Bezeichnung auf den 14. als den Anfangstag aus, an welchem ohnedies der Sicherheit wegen schon von morgens 11 Uhr an aller Sauerteig aus dem Hause zu schaffen ist, vgl. I Kor 5 7. Einer, im Interesse der johann. Chronologie versuchten Ausscheidung der Verse 12—16 (Sp, Zur Geschichte und Literatur des Urchristenthums I 226—228) steht entgegen, dass 12 ebenso auf die Zeitangabe 1 zurücksieht, wie auf 17 ὀψίας γενομένης vorbereitet (van Rhijn, Theol. Studiën 1894, 380f). Das über dem Bericht schwebende Halbdunkel ist nicht grösser als in dem Stück 11 2—5. Beidemal ist der Eindruck eines wunderbaren Vorherwissens beabsichtigt, blickt jedoch der Thatbestand einer Verabredung noch deutlich genug hindurch. Eine solche scheint in unserem Fall mit einem in Jerusalem ansässigen Freunde, wahrscheinlich mit dem Mann der Maria Act 12 12 (s. zu Mc 14 51) ge-

Digitized by Google

troffen gewesen zu sein. Dieser Thatbestand ist aber auf eine in keinem Verhältnisse zu dem überaus einfachen Hergang stehende Weise sagenhaft nach I Sam 9 20 10 2 3 5, auch wohl Gen 24 14 übermalt.

Vorhersagung des Verraths. Mc 14 18–21 = Mt 26 21–25 = Lc 22 21–23. Auf Grund von Ex 12 1–20 hatte sich ein, in der Mischna, tract. pesachim 10 umständlich beschriebener, Brauch der Ostermahlzeit gebildet, welcher auch zur Erklärung der folgenden Scene dient. Weil das Lamm ganz verzehrt werden musste, nahmen an einer Passamahlzeit 10—20 Personen Theil, Jos. Bell. VI 9 3. Die ursprüngliche Sitte, das Lamm stehend zu verzehren Ex 12 11, hatte längst dem zu Mc 2 15 erklärten Brauch weichen müssen. Nachdem zur Einleitung der Feier ein Becher herumgereicht war, wurden über der Mischung eines zweiten die Anwesenden an die Bedeutung des Passas erinnert, auch der 1. Theil des Hallel, d. h. Ps 113 und 114, gesungen, bzw. recitirt. Nach dem Genuss des 2. Bechers zerbrach der Hausvater, dessen Stelle hier Jesus vertrat, einen von zwei tellerförmigen Brodkuchen, und legte die Stücke auf den anderen. Wie am Anfang des Mahles für den Wein, so pries er jetzt Gott für die Gabe des Brodes, umwickelte ein Stück des Kuchens mit den, auf die Bitterkeiten Aegyptens bezogenen, bitteren Kräutern, tauchte es in den, aus Feigen, Datteln, Mandeln, Gewürzen und Weinessig bereiteten, wegen seiner Lehmfarbe חֲרוֹסֶת genannten Brei, welcher an die Ziegel- und Thonarbeiten der Juden in Aegypten erinnern sollte. Indem er unter Danksagung davon und von dem Lamm etwas genoss, eröffnete er die eigentliche Mahlzeit. NOWACK, Lehrbuch der hebr. Archäologie II 175 f. Etwa in diesen Moment fällt dann das Wort vom Verräther als Einleitung zu dem darauf folgenden Vermächtniss an die treu Gebliebenen. Jenen hatte Jesus wohl mit wachsender Bestimmtheit an seinem veränderten, scheu und trotzig werdenden Verhalten, an seinen geheimen Wegen, an der aufgeregten und gespannten Stimmung erkannt. Gleichwohl nennt er ihn nicht, sondern begnügt sich behufs Vorbereitung der Jünger auf die Katastrophe mit einer allgemeinen Vorhersagung des Verraths und mit dem Hinweis auf die Schwere der Schuld des Verräthers.

Die Stiftung des Herrnmahles. Mc 14 22–25 = Mt 26 26–29 = Lc 22 15–20. Vgl. NtTh I 296–304; die dortigen Literaturangaben sind fortgesetzt von STAGE, PrM 1897, 265–269 320–327 und SCHM, das. 1899, 125–153. In mehrfachem Gegensatz zur Darstellung des Lc handelt Jesus nach dem ursprünglichen Bericht wahrscheinlich überwältigt von der Schwere des Moments, wie aus plötzlicher Inspiration und zwar nicht etwa schon bei den Präliminarien, sondern frühestens bei Beginn der eigentlichen Mahlzeit, welche mit dem Gebet eröffnet wird: Gelobt sei Gott, der das Brod aus der Erde bringet! Das in dem ἔκλασεν aller 3 Berichte gegebene, schlechterdings nothwendige tertium comparationis bedingt den späteren terminus technicus κλάσις Lc 24 35, Act 2 42. Eben dahin weisen die Allen gemeinsamen Worte: ***das***, was ich hier in der Hand halte (aber nicht die Substanz des Brodes, sondern die Anschauung ist betont, welche es unter den obwaltenden Umständen, als gebrochen und zur Vertheilung bestimmt, darbietet), ***ist*** (copula des symbolischen Verhältnisses wie Mc 4 15–20 = Mt 13 19–23 37–39, Lc 8 11 12 1, Joh 14 6 15 1 5, Gal 4 24, Hbr 10 20, aber im Aramäischen ganz wegfallend) ***mein Leib***, sofern letzterer gebrochen, gewaltsam zerstört werden wird. Also ein in Form einer symbolischen Handlung gekleideter Anschauungsunterricht, ähnlich wie Joh 13 1–20 20 22. Die Beziehung auf die lebendige Gegenwart unter den Seinen Mt 18 20 (WZs 598 f) oder auf die fortdauernde Gemeinschaft mit ihnen (J. Ws) hat zwar I Kor 10 16 17 und die eine Hälfte von Lc 19 für sich, den Parallelismus mit der folgenden Handlung aber, die Symbolik der κλάσις und die andere Hälfte von Lc 19 gegen sich. „Denn bekanntlich liebt es Jesus, Gleichnisspaare

Digitized by Google

zu bilden, im Anschluss an die Formen hebräischer Poesie und Spruchweisheit wichtige Gedanken in zwei parallelen Gliedern doppelt auszuprägen" (JLCHR, ThA 243). Wenn er daher in seinem zweiten Gleichnisswort den mit Wasser gemischten Rothwein, welcher den vom Tisch erhobenen Becher füllt, für sein Blut erklärt, so lässt ihn der feierliche Ernst dieser letzten Augenblicke darin entweder, der nächsten Veranlassung entsprechend, das Verschonung vor dem Verderben bewirkende Blut des Passaopfers Ex 12 13 23 27 (SCHM 134 144 f) oder vermöge einer vom Auszug aus Aegypten (Passastiftung) zum Aufenthalt am Sinai fortleitenden Gedankenverbindung das Bundesblut דם־הברית Sach 9 11, Hbr 9 20, d. h. das Blut des Bundesopfers erkennen, mit dessen Besprengung dort nach Ex 24 8 einst der alte Bund geschlossen und geweiht worden ist, wobei Moses spricht: „Sehet, das ist das Blut des Bundes, welchen Jahve mit euch schliesst." Unauflöslich wird der Bund erst durch den Tod eines Opfers, dessen Blut nach antiken Begriffen gleichsam als Bindemittel gilt zwischen den Contrahenten des Vertrags — hier zwischen Gott und der neuen Gemeinde, die sich um den von der alten verworfenen Messias schaaren wird. Also ein neues Volk im neuen Verhältniss zu Gott sieht er jetzt, da alles Alte hinter ihm zusammenbricht und ihn selbst mit in den Tod zieht, über dem Grabe erstehen; sein Tod wird nicht etwa die Sache des Gottesreiches mit in den Abgrund reissen, sondern gegentheils zur Aufrichtung einer neuen Lebensgemeinschaft mit Gott dienen. Solche Ahnungen überkommen ihn wie eine Vision, ohne dass die Tragweite derselben kühl ermessen und über die Consequenzen irgendwelche Reflexionen angestellt worden wären. Eher ist Nachwirkung anzunehmen, sofern Jesus die herkömmlichen Passagebete, in welchen für das Land Palästina, für die Erbauung des Tempels u. s. w. gedankt wurde, doch schwerlich mehr gesprochen hat; sondern mit diesem seinem letzten Vermächtnisse ist der entscheidende Schritt im Grundsatze gethan, der alte Passabrauch durch eine höhere Parallele (LOBSTEIN, La doctrine de la sainte cène, 1889, 53 58—61) überboten, die alte Weise Gott zu nahen, der jüd. Cultus, entwerthet, so dass Paulus die überlieferten Worte umformen konnte zu einer Proclamation des neuen Bundes, der neuen Religion. S. Exc 2—4 zu I Kor 11 34.

Vorhersagung der Verleugnung des Pt. Mc 14 26—31 = Mt 26 30—35 = Lc 22 31—34. Da das Citat Mc 27 = Mt 32 im Urtext von einem König handelt, welcher Gottes Unzufriedenheit auf sich geladen hat und dafür gestraft werden soll, wird seine Anwendung auf Jesus von derselben Urgemeinde herrühren, deren unhistorische Localmethode auch auf andere gleichwerthige Funde geführt hat. Sie fand Sach 13 7 die erst nach der Katastrophe Jesu erfolgte Zerstreuung der Jünger vorausgesagt, die sich dann laut der Verheissung Mc 28 = Mt 32 in Galiläa wieder um den Auferstandenen sammeln sollten. Von diesem auf Ungeschichtlichkeit lautenden Urtheil (ROHRBACH, Die Berichte über die Auferstehung Jesu Christi, 1898, 8f 16f) wird aber nicht betroffen die schon für die nächsten Stunden in Aussicht genommene Anfechtung der Jünger: eine durchaus motivirte, durchaus begreifliche Weissagung, an welche ja auch die Worte des Pt, die ihrerseits wieder die Einleitung zu der sicher historischen Verleugnungsgeschichte bilden, sofort anknüpfen.

Gethsemane. Mc 14 32—42 = Mt 26 36—46 = Lc 22 39—46. Die Vorschrift Ex 12 22 ist wohl als nur dem ersten, in Aegypten gefeierten, Passa geltend ausser Gebrauch gekommen (KM III 292). Auch die übrigen, gegen die Geschichtlichkeit der Scene gerichteten, Angriffe (STR II 288 f) wiegen leichter, als die dem Bericht selbst entnommenen Beweise gegen die Annahme eines bei Jesus schon seit geraumer Zeit feststehenden Todesentschlusses. Doch führt von der eingesehenen Nothwendigkeit eines solchen Geschickes erst noch ein schwerer und

Digitized by Google

keineswegs von selbst sich verstehender Schritt zu der Ergebung in die aus nächster Nähe ihr grauenvolles Angesicht enthüllende Wirklichkeit. NtTh I 286.

Gefangennehmung Jesu. Mc 14 43–52 = Mt 26 47–56 = Lc 22 47–53. Die zweifellose Geschichtlichkeit des Vorgangs (BRDT 3f) wird durch einzelne Ausschmückungen der Seitenreferenten, welchen der Grundbericht zu einfach erschien, nicht beeinträchtigt. Ernstliche Schwierigkeiten bereitet nur in der Passafestnacht das Tragen von Waffen seitens der Häscher. Man wird daher die „Schwerter und Knüttel" Mc 43 48 = Mt 47 55 = Lc 52 nicht auf Tempelwache und Gesinde vertheilen dürfen, sondern an beliebiges Volk zu denken haben, das gerade zu haben war und sich aus einer Gesetzesverletzung, für die man bezahlt wurde, nichts machte: ὄχλος Mc 43 = Mt 47 = Lc 47 im Sinne von Joh 7 49 (GOULD: „a mob, an irregular and unorganized force"). Ueberhaupt aber hat es keiner Hierarchie je an Dispensen und Absolutionen gefehlt, wo es galt, einen Gegenstand tödtlichen Hasses zu vernichten.

Der Process vor dem Synedrium. Mc 14 53–65 = Mt 26 57–68 = Lc 22 54 55 63–71. Nach bestehender Processordnung (BRDT 56f) musste zunächst ein Zeugenbeweis geführt und als Resultat desselben ein Rechtsgrund für das beabsichtigte Todesurtheil gefunden werden. Aber an die üblichen Entlastungszeugen scheint man bei solchem Eifer für Einhaltung der Form nicht gedacht zu haben. Doch sind wenigstens die Belastungszeugen einzeln und abgesondert vernommen worden; daher der unerwünschte, ein auf ihre Aussagen zu gründendes Todesurtheil zur Unmöglichkeit machende, Befund. Die Zeugnisse mussten nämlich nach Num 35 30, Dtn 17 6 19 15, Susanna 51–61 auch in Betreff von Nebenumständen genau übereinstimmen. Dieser Erfolg war aber selbst bei dem gravirenden Tempelwort nicht zu erreichen. Die näheren Bestimmungen der allgemeinen Angaben widersprachen sich, wie auch wir heute nur das Eine wissen, dass Jesus dem Tempel das Gottesgericht der Zerstörung in Aussicht stellte Mc 13 2 = Mt 24 2 = Lc 21 6 und über den Ruinen den Triumph der eigenen Person und Sache erstehen sah. Letztere Gewissheit findet ihren Ausdruck in dem einzigen Wort, welches die Richter aus seinem Munde vernahmen. Dasselbe ist insofern geschichtlich nicht vollkommen gesichert, als es zwar vielleicht Joseph von Arimathäa (βουλευτής Mc 15 43 = Lc 23 50, doch s. zu Mc 64), aber keiner von den eigentlichen Anhängern Jesu, auf welche allein unsere Berichterstattung schliesslich zurückgeht, gehört hat. Die an diesen Umstand und an die Ungesetzlichkeit der Processführung in der Passafestnacht geknüpften Zweifel (STR I 360, II 304f 308, BRDT 62f 66 82f) berühren schliesslich sogar den Kern der Sache selbst, dass nämlich Jesus zuletzt auf ein unmissverständliches, rundes Messiasbekenntniss hin verurtheilt worden sein soll (BRDT 53f). Nichts Anderes als einen solchen Endverlauf setzt aber doch der vor vielen Zeugen redende Procurator Mc 15 2 = Mt 27 11 = Lc 23 3 voraus. Gehen wir daher von der Voraussetzung der wesentlichen Geschichtlichkeit des Vorgangs aus, so kann die (Gottes-)Lästerung, welche den Rechtsgrund des Todesurtheils nach Lev 24 16 bildete, nicht etwa darin bestanden haben, dass er, „wiewohl ein Mensch, sich selbst zu Gott macht" (Joh 10 33), wozu es innerhalb des synopt. Rahmens Jesu an allen und jeden Voraussetzungen fehlt (hergebrachte dogmatisirende Vergewaltigung der Geschichte zu Gunsten des Joh, noch bei KÜBEL), sondern eben nur gerade in diesem Messiasanspruch selbst, weil erhoben von einem Verlassenen, Gefangenen, Ausgestossenen, demnächst schmachvollem Tod Verfallenden. Mag das im Sinne des in der Mischna tract. sanh. 7 5 codificirten Rechtes keine Gotteslästerung bedeuten (BRDT 62f 64), Gottes Ehre ist doch bei der Messianität unmittelbar betheiligt, und im vorliegenden Falle scheinen geradezu alle Voraussetzungen und alle Folgerungen des jüd. Gottesbegriffes compromittirt, um von der schimpflichen

Digitized by Google

Enttäuschung der volksthümlichen Erwartungen gar nicht erst zu reden. Man vermisste die Kriterien der Messianität an ihm, wie das einer rabbinischen Sage zufolge bei Bar Kochba der Fall war, den man desshalb getödtet habe. Mit Berufung darauf lässt sich somit am wenigsten behaupten, Jesus sei nicht wegen des Messiasbekenntnisses, sondern wegen des daran geknüpften Anspruches auf die sessio ad dextram Dei verurtheilt worden (gegen DLM I 257). Wäre allerdings die Anklage wegen des Tempelwortes aufrecht zu erhalten gewesen, so hätte die Lästerung einen anderen Inhalt gehabt, das Schicksal Jesu aber nach dem Vorbilde Jer 26 11 gleichwohl demselben Ende zugeführt. NtTh I 265f. Nur Lc lässt die Möglichkeit zu, dass überhaupt nicht das Synedrium, sondern erst Pilatus auf eine Denunciation der jüd. Oberen hin das Todesurtheil gesprochen hat. Die Vorbereitung auf eine derartige Anklage würde allerdings keine Verfehlung gegen die Festordnung mehr bedeuten, und es fiele damit die Hauptinstanz gegen die Geschichtlichkeit.

Die Verleugnung des Pt. Mc 14 66–72 = Mt 26 69–75 = Lc 22 56–62. An der Geschichtlichkeit dieses Auftrittes, dessen Kunde man dem Pt selbst verdankt, ist nicht zu zweifeln (BRDT 29f 159f) und fast ebenso wenig daran, dass in den Abweichungen des Mt und Lc sich nur die Phantasie der Gemeindetradition und die schriftstellerische Reflexion geltend machen. Die ohnehin schwachen Bedenken, ob in Jerusalem überhaupt ein Hahnenschrei zu hören war (BRDT 32f), erledigen sich durch die Beobachtung, dass mit dem Hahnenschrei ursprünglich nur die Zeit gegen 3 Uhr Morgens gemeint war. Die Berichte über den Todestag Jesu schreiten nämlich von 3 zu 3 Stunden fort. Daher Mc 15 1 = Mt 27 1 früh 6 Uhr, Mc 15 25 Morgens 9 Uhr, Mc 15 33 = Mt 27 45 = Lc 23 44 Mittags 12 Uhr, Mc 15 34 = Mt 27 46 Nachmittags 3 Uhr, Mc 15 42 = Mt 27 57 Abend und nahender Beginn des Sabbats.

Uebergabe des Verurtheilten an Pilatus. Mc 15 1 = Mt 27 1 2 = Lc 23 1. Das Werk der Nacht bedurfte, um rechtskräftig zu werden, noch einer Ergänzung, da Todesurtheile nach jüd. Gebrauch (Mischna, tract. sanh. 4 1) nur bei Tage, überdies auch erst nach einer an 2 aufeinanderfolgenden Tagen gepflogenen Berathung gefällt werden durften. Mit der 2. Bestimmung scheint man es aber diesmal nicht genau genommen zu haben, da ja die eben vergangene Nacht bei der jüd. Tagesrechnung schon zum 15. Nisan gehört. Die Zweifel an der Geschichtlichkeit (BRDT 60f) werden noch mehr vermehrt durch die Erwägung, dass nach Ex 12 16, Lev 23 7, Num 28 18 25, Jos. Ant. III 10 6 XIII 8 4, Mischna Beza 5 2 eine Geschäftigkeit, wie sie sich somit das Synedrium am Morgen des hohen Festtages erlaubt hat, gesetzlich verboten war und insofern indirect für die johann. Chronologie Zeugniss abzulegen scheint. Sie erklärt sich indessen vielleicht aus der Absicht, ein heiliges, Gott wohlgefälliges Werk, welches keinen Aufschub vertrug, zum Abschluss zu führen. Die eigentliche Hinrichtung blieb ja Sache der Römer. Zudem handelte es sich um Sühnung eines religiösen Verbrechens, mithin um einen gottesdienstlichen Act Joh 16 2, wie er dem Charakter des Festes entsprach. Von Rabbi Akiba wird der Satz überliefert, dass gewisse Verbrecher nach Jerusalem geführt werden sollen, um daselbst an einem Wallfahrtsfeste mit Rücksicht auf Dtn 17 13 vor versammeltem Volk getödtet, „dem Herrn angesichts der Sonne aufgehängt" zu werden nach Num 25 4, Dtn 21 22 23, II Sam 21 9. Sofern aber Act 12 3 4 gegen eine solche, übrigens auch nirgends direct nachweisbare, Praxis spricht (BRDT 59 286), müsste man zuletzt seine Zuflucht zu der lucanischen Darstellung nehmen. So SCHM, PrM 1899, 142f, wo alle Gründe für die synopt. Chronologie beisammen stehen, wie die Gegengründe zuletzt bei C. CLEMEN, Der Ursprung des hl. Abendmahls 1898, 24f. Jedenfalls ist Jesus in früher Morgenstunde zu dem Procurator gebracht worden, welcher zwar ge-

Digitized by Google

wöhnlich in Cäsarea wohnte, aber zum Osterfeste der öffentlichen Sicherheit wegen nach Jerusalem zu kommen pflegte. Ihn brauchte man zur Bestätigung und Ausführung des Todesurtheils, weil das Synedrium, seitdem Judäa römische Provinz geworden war, das jus gladii verloren hatte, Joh 18 31.

Verhandlung vor Pilatus. Mc 15 2–5 = Mt 27 11–14 = Lc 23 2–5. Pilatus erscheint, wie bereits in der Arbeit begriffen, auf dem Amtsstuhle. Die Römer liebten frühe Gerichte (Seneca, De ira 2 7 prima luce); doch jedenfalls (BRDT 198) erst nach Sonnenaufgang (Macrob., Sat. 1 3). Der Messiastitel, welcher vor dem jüd. Rath den „Sohn Gottes" bedeutete, muss jetzt vor dem heidnischen Richter seine politische Seite hervorkehren, welche ihm doch Christus grundsätzlich abgestreift hatte.

Jesus und Barabbas. Mc 15 6–15 = Mt 27 15–26 = Lc 23 17–25. Der Brauch des Losgebens entspricht dem Begriff des Osterfestes, sofern diesem von Haus aus eine Beziehung auf Verschonen und Begnadigen eignet Ex 12 27. Nur wenn die Absicht gewesen wäre, den Verurtheilten selbst am Feste Theil nehmen zu lassen, würde die Scene eher auf den 14. als auf den 15. Nisan passen. Aber nun ist der ganze Brauch überhaupt sonst nirgends erwähnt, und selbst was man von Aehnlichkeiten bei dem römischen Fest der Lectisternien ausfindig gemacht hat (Entfesselung oder Begnadigung von im Gefängniss sitzenden Sclaven), deckt den hier vorliegenden, anders gearteten Fall höchstens insoweit, als solche Bräuche dadurch als der röm. Praxis nicht durchaus widerstrebend erwiesen werden. Weitere dem geschilderten Vorgange anhaftende Bedenken haben auf die Annahme geführt, dass die bei irgend einer Gelegenheit erfolgte Freigebung eines Gefangenen, für welchen das Volk sich interessirt hatte, von der christl. Ueberlieferung in Contrast mit der Verurtheilung und Hinrichtung Jesu gesetzt worden sei (BRDT 94—105). Den festen Punkt bildet dann jedenfalls der Name Barabbas = אַבָּא בַּר Sohn des Lehrers (s. zu Mt 23 8) oder = בַּר רַבָּן Sohn ihres Lehrers, filius magistri eorum (= Βαρραββᾶν), wie Hieronymus im Evglm juxta Hebraeos gelesen hat. Damit wird wohl eine Ursache der Popularität des Betreffenden angezeigt. Fällt die Zwischenscene mit Barabbas aus (SCHM 142), so hat Pilatus nach einem schwachmüthigen Versuch, seine eigene Auffassung von der Sachlage zur Geltung zu bringen, rasch das condemno, ibis in crucem gesprochen, um den Handel los zu werden. Kam doch das Leben eines Provinzialen nicht in Betracht gegenüber der Eventualität, etwa beim Kaiser verklagt zu werden, nachdem dieser ihn schon einmal, in Sachen der in Jerusalem aufgehängten Votivschilde, zum Rückzug vor dem jüd. Fanatismus genöthigt hatte. Die Geisselung (flagellari) war stehendes Vorspiel zur Kreuzigung und vielfach schon an sich tödtlich. Vgl. FULDA, Das Kreuz und die Kreuzigung 1878. Die Seitenreferenten charakterisiren sich durch eine immer tendenziöser hervortretende Begünstigung des röm. Beamten im Constrast mit den Juden. So die wiederholten Unschuldsbezeugungen und Rettungsversuche bei Lc, das Händewaschen bei Mt, das lange Widerstreben bei Joh.

Verspottung des Judenkönigs. Mc 15 16–20 = Mt 27 27–31. Da das „Prätorium" als Residenz des Statthalters gilt, wird es identisch sein mit der, an der nordwestlichen Ecke des Tempelberges gelegenen, Burg Antonia, wo Act 21 31–33 die Truppen kasernirt sind; nach Anderen mit dem in südwestlicher Richtung weiter vom Tempelberg entfernten, wahrhaft königlichen Palast des Herodes, ebenso in Cäsarea, s. zu Act 23 35. Hier also genügen, nachdem die Geisselung noch öffentlich geschehen war, mit Herstellung eines spöttischen Königsaufputzes die heidnischen Krieger ihrer Judenverachtung, wie ganz Aehnliches Philo, in Flaccum 6, bezüglich eines gewissen Karabas in Alexandria, bzw. auch Plutarch (Pomp. 24) über die Verspottung gefangener Römer durch die Seeräuber

Digitized by Google

erzählt. Aber ehe sie den Misshandelten zur letzten Leidensstätte abführen, thun sie ihm wieder die eigenen Kleider an, weil den römischen Soldaten eine öffentliche Verspottung des Judenthums untersagt war.

Der Todesgang. Mc 15 21 = Mt 27 32 = Lc 23 26–32. Simon soll, weil er auf dem Felde gearbeitet habe, Zeugniss gegen das synopt. Datum des Todestages ablegen: als ob morgens gegen 9 Uhr Feierabend wäre und als ob Mc 16 12 die „aufs Feld" gehenden Emmausjünger dort hätten pflügen oder ernten wollen; 13 16 aber ist wegen des Artikels nicht parallel. Diesen Simon requirirte man für die nicht eben ehrenvolle Leistung, weil er ein, geringerer Berücksichtigung bedürfender, Ausländer aus Cyrene in Libyen war, wo Juden in Masse wohnten, s. zu Act 6 9. Der zu tragende σταυρός (s. zu Mt 10 38) scheint nicht etwa der, keineswegs unentbehrliche, hier wohl nach morgenländischem Brauch ganz fehlende, Querbalken (vgl. Fulda 139f 217—229), sondern der Pfahl (patibulum) selbst zu sein, unter dessen Last Jesus zu erliegen droht.

Hinrichtung. Mc 15 22–32 = Mt 27 33–44 = Lc 23 33–43. Hinrichtungen sollten Lev 24 14, Num 15 35 36 ausserhalb der Stadt geschehen, s. zu Mt 21 39. Aber auch römische Sitte war es, um der möglichsten Oeffentlichkeit willen an den Landstrassen, überhaupt an allgemein sichtbarer Stätte zu kreuzigen. Eine Tafel (σανίς), mit Angabe der Schuld, wird nach röm. Brauch dem cruciarius auf dem Todeswege vorangetragen oder um den Hals gehängt. Die Kleider der Gekreuzigten fallen den mit dem Henkeramte beauftragten Soldaten zu. Dieselben haften mit ihrem Leben für den Vollzug der Strafe und verlassen den Platz daher nicht vor eingetretenem Tod.

Das Ende. Mc 15 33–41 = Mt 27 45–56 = Lc 23 44–49. Als einzige Zeugen dessen, was hier vorgefallen, haben die schliesslich erwähnten galiläischen Frauen zu gelten, welche „von ferne zusahen" Mc 40 = Mt 55 = Lc 49 und mindestens die starken Rufe des Gekreuzigten auch hören konnten (Brdt 218f 240f 252 488f). Nur aus dieser Distanz vermag wenigstens der Historiker den Vorgängen zu nahen. Von der andern Seite sind bis zu einem gewissen Grade nachweisbar die Einflüsse, welche prophetische Leidensbilder in Ps 22 69 und Jes 53 auf die Gestaltung des Bildes im Einzelnen geübt haben. Dazu kommt endlich der starke Gemüthsantheil, welcher hier, wenn irgendwo, in Wirksamkeit treten musste. Um die Mittagsstunde, als Jesu Lebenssonne dem Untergang zuzueilen beginnt, übernimmt die Natur selbst die Todtentrauer, wie sich das in der volksmässigen, gegen die thatsächliche Gleichgültigkeit der Elemente mächtig reagirenden Darstellung erschütternder Fälle von selbst ergibt. So in den gleichzeitigen Berichten vom Tode Cäsars oder Augustus. Servianus zu Virg., Georg. 1, 466: Constat autem occiso Caesare in senatu pridie Iduum Martiarum solis fuisse defectum ab hora sexta usque ad noctem. Dazu die Stellen aus Georg. 1, 463f, Ovid., Metam. 7, 201f bei Brdt 259 263f und zahlreiche Belege für Sonnenfinsternisse beim Sterben von Lieblingen der Gottheit bei Usener, Rheinisches Museum für Philologie, N. F. 55, 286f. Die Symbolik tritt deutlich zu Tage beim Zerreissen des Vorhangs Mc 38 = Mt 51 = Lc 45. Im Hbr-Evglm stürzt statt dessen nach Am 9 1 die Oberschwelle des Tempels, d. h. das den weiten Eingang überspannende Gebälk ein: also verschiedenartige sinnbildliche Darstellung des Unterganges der alten Heiligthümer, vielleicht auch, da der Vorhang Ex 26 33 das Allerheiligste, die Wohnung Gottes, bedeckte, des Gedankens Rm 5 2, Eph 2 18 3 12, Hbr 10 19–21. Im Uebrigen malt Mt die Sterbescene mehr nach den Motiven des Schreckens, Lc nach denjenigen der inneren Ergriffenheit des zuschauenden Volkes weiter aus.

Jesu Begräbniss. Mc 15 42–47 = Mt 27 57–61 = Lc 23 50–56. Die Geschichtlichkeit des Berichts ist im Wesentlichen schon 1 Kor 15 4 bezeugt. Sollte

Digitized by Google

Jesu Leichnam noch abgenommen (in Befolgung von Dtn 21 22 23) und bestattet werden, so musste dies schnell geschehen; denn man befand sich bereits am Abend des Tages, welcher Lc 54, Mt 62 παρασκευή mit dem erklärenden Zusatz Mc 42 ὅ ἐστιν προσάββατον heisst (vgl. Jdt 8 6), also *Rüsttag* (unser Freitag), weil man da den Sabbat vorbereitete, sich anschickte, den Sabbat zu begehen. Dabei scheint allerdings nicht in Betracht zu kommen, dass dieser Freitag eine eigene und selbständige Bedeutung hatte als hoher und sabbatgleicher Festtag, an welchem man aber wenigstens Speisen bereiten durfte Ex 12 16. Seine Heiligkeit gibt wohl etwas an diejenige des unmittelbar darauf folgenden Sabbats ab, da man schwerlich beide Tage mit gleich peinlicher Strenge feiern konnte. Immerhin findet an dieser Bezeichnung des Tages, dessen Heiligkeit auch den Joseph am Kauf der Leinwand und an dem Geschäft der Kreuzabnahme nicht gehindert zu haben scheint, die johann. Chronologie der Leidenswoche ihren wahrscheinlichsten Anhaltspunkt. Die Heimath dieses Joseph ist Arimathäa, d. h. nicht sowohl Rama Mt 2 18, als vielmehr das I Mak 11 34 neben Lydda genannte und auch von Euseb. und Hier. (Onomasticon, ed. de Lagarde 96 225 f) in derselben Nachbarschaft erwähnte Ramathaim. Das plötzliche Auftreten und Eingreifen dieses sofort wieder aus den evangelischen Berichten verschwindenden Mannes ist sehr von Bedeutung. Denn Jesu Geschichte spiegelt sich für uns aus dem Bewusstsein seiner galiläischen Anhängerschaft heraus. Es wird ihm aber schwerlich an selbständiger sich verhaltenden Bewunderern auch in Judäa gefehlt haben, die, ohne ihm auf der Bahn des Messianismus zu folgen, unter dem Eindruck seiner religiösen und sittlichen Persönlichkeit standen. Das waren dann für die evang. Ueberlieferung „geheime Jünger" Joh 19 38. Der messianischen Gemeinde blieben sie auch späterhin fern und fremd. Mindestens nach Mc und Lc besteht die Möglichkeit der Vorstellung, Joseph habe den Leichnam nur noch rasch in die nächste, zu Gebote stehende Grabhöhle gebracht, um ihn nach dem Sabbat weiter zu befördern.

Das leere Grab. Mc 16 1–8 = Mt 28 1–10 = Lc 24 1–12. Zwei Richtungen der Kritik scheiden sich hier, je nachdem schon das, etwa erst von Mc in die evang. Geschichte eingeführte, von Pls noch ignorirte leere Grab als eine spätere Schlussfolgerung des Auferstehungsglaubens erscheint (Str I 364 396, II 350–353 357, Vkm 603 f 735, W. Brückner, PrM 1899, 105 f 156, Brdt 325–328) oder aber, wie gewöhnlich geschieht (auch Réville II 431 f), die Wahrscheinlichkeit Anerkennung findet, dass dasselbe Zeugniss der Frauen, auf welchem die Erzählungen von Hinrichtung, Tod und Begräbniss beruhen, seine naturgemässe Fortsetzung und Beendigung in dem Erlebniss am offenen Grab findet. Aber in letzterem Falle kann man nicht umhin, sich nach Erklärungen für den Befund des Grabes umzusehen. Dann verdient der Gedanke, dass Joseph die zuvor nur provisorische Beisetzung gleich in der auf den Sabbat folgenden Nacht zu einer definitiven gemacht habe, wohl eher in Betracht gezogen zu werden, als die Hypothese, die Leiche sei von den Synedristen bei Seite geschafft worden (Réville II 461–463). Wie dem auch sein mag, man darf trotz der ὀπτασία ἀγγέλων Lc 24 23, welche sich hinzufand, das Wesentliche dieses letzten Stückes für geschichtlich nehmen. Dann aber auch die darin vorausgesetzte Anwesenheit der Jünger in Jerusalem noch am „Ostersonntag". Dem an Mc anschliessenden Evglm Pt 58 zu Folge sind sie daselbst sogar bis zum Abschluss des Festes am 21. Nisan verblieben, um dann mit den übrigen Festgenossen nach Galiläa zurückzukehren, noch voll Trauer und ohne irgend welches Wissen um Auferstehung (Harnack, Bruchstücke des Evglms und der Apk des Pt, 1893, 57 f). Die Erscheinungen des Auferstandenen fallen somit erst in die Zeit zwischen dem Oster- und dem Pfingstfest. Jetzt erst gewann die an sich für den Auferstehungsglauben irre-

Digitized by Google

levante Kunde vom leeren Grab ihre Bedeutung, und das Interesse an möglichst enger Verknüpfung rückt die Erscheinungen örtlich wie zeitlich immer näher an jene heran, so dass „der 3. Tag", welcher in den Leidensweissagungen als Termin für die Auferstehung selbst, nicht etwa für die Erscheinungen des Auferstandenen bestimmt wird, bald auch diesen selbst gilt.

Die Nachgeschichten. Mc 16 9—20 = Mt 28 11—20 = Lc 24 13—53. „Bei der Auferstehung treffen Geschichte und Dogma auf Einem Punkte zusammen." In Fällen, wo eine derartige Synthese sonst statt hat, pflegt freilich den Voraussetzungen und Folgerungen des dogmatischen Denkens der Löwenantheil am Facit der Beute zuzufallen. Das trifft hier mindestens dann zu, wenn nur der synopt. Thatbestand zur Beurtheilung kommen soll, nicht aber die wichtigeren Beiträge, welche das paulin. Zeugniss liefert, worüber s. Excurs 1—3 zu I Kor 15 11. Nur es betrifft den positiven Theil der Osterbotschaft, während der synopt. Bericht, soweit er dreifach vertreten ist, der negativen Kehrseite gilt, dem leeren Grab, wodurch gleichsam nur jenes Vacuum im Bewusstsein der Jünger gerechtfertigt wird, welches im Erlebniss des Pt und seiner Nachfolger vorausgesetzt ist und dadurch Ausfüllung und Inhalt gewonnen hat. Aber weit entfernt, dass I Kor 15 4—8 nur mit Lc 24 und Joh 20 (Loofs, Die Auferstehungsberichte und ihr Werth, 1898, 27 f) compatibel erschiene, erhellt daraus bezüglich des grundlegenden Pt-Erlebnisses weder ein jerusalemischer, noch ein galiläischer Boden, um so gewisser aber die Lückenhaftigkeit und Dürftigkeit des gesammten synopt. Materiales, welches insonderheit weder eine dem Jakobus, noch eine 500 Brüdern zu Theil gewordene Erscheinung kennt. Für die Zerfahrenheit der synopt. Berichte ist schon der Umstand bezeichnend, dass in der Rede des Engels (Mc 6 = Mt 6) oder der Engel (Lc 6) nur die Worte οὐκ ἔστιν ὧδε vollkommen übereinstimmend lauten, und ebensowenig decken sich die Worte des Auferstandenen. Nach Mt 28 8 10 haben die Frauen den Auferstandenen gesehen, nach Lc 24 22—24 haben sie ihn nicht gesehen. Während nach Mc 8 die Frauen den Auftrag der Engel den Jüngern verschweigen, thun sie nach Lc 9 das Gegentheil. Und bezüglich der weiteren Frage, wer überhaupt diese Weiber, die das Grab leer fanden, waren, s. zu Lc 10. Dieselben sehen nach Lc 4 zwei Engel, nach Mc 5 = Mt 5 Einen Engel, welcher bei Mt überdies 2—4 zuvor schon das Geschäft der Graböffnung besorgt hat, wovon die anderen Evglsten nichts wissen. Dass weiterhin die Frauen Mc 7 = Mt 7 dem Pt eine Erscheinung Jesu in Galiläa in Aussicht stellen sollen, bildet hier die einzige Erinnerung an die grundlegende Thatsache I Kor 15 5 ὅτι ὤφθη Κηφᾷ, während Pls seinerseits, der doch I Kor 15 4—8 den frühesten Bericht gibt und in der ganzen Auferstehungsfrage das erste Wort hat, nichts weiss von dem ganzen Auftritt, mit welchem der mit Golgotha anhebende Bericht der Frauen aufhört. Ebendamit aber bricht merkwürdiger Weise auch dasjenige Evglm ab, welches wir, wo die Seitenreferenten Widersprechendes bieten, sonst mit Erfolg um Auskunft anzugehen pflegen. Lag ein solcher Schluss von vornherein in der Absicht dieses Evglsten, so beweist er, dass für ihn die Erscheinungen des Auferstandenen über das irdische Leben Jesu hinaus liegen (B. Ws), wenn sie auch im Zusammenhang des paul. Gedankens dem Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα Rm 9 5, II Kor 5 16 nicht mehr angehören (v. Soden, ThLz 1895, 5). Während vielmehr bei Pls kein Zweifel an der pneumatischen Natur dieser Christophanien sein kann (NtTh II 56 f), bieten die Snptker nur die augenfälligsten Widersprüche in Bezug auf die Art und Weise, wie das Fortleben des vom Tod Erstandenen gedacht wird. Denn wenn auf der einen Seite in Folge der Verknüpfung der Erscheinungen mit dem leeren Grab die handgreiflichsten Beweise für die leibliche Einerleiheit des Auferstandenen mit dem Gekreuzigten aufgeboten werden, während sinnliche Betastbarkeit und physische Ernährung

Digitized by Google

ihm zukommen (NtTh I 360f), lassen andere Züge, von paulin. Anschauungen bedingt, ihn wieder nicht als einen zu seinem früheren Leben erwachten Menschen, sondern als ein übernatürliches Wesen erscheinen, vor dem man anbetend niederfällt (Mt 28 9 17); sie legen ihm ein Angesicht bei, das selbst seine Jünger erst allmählich wiedererkennen (Lc 24 16 31), plötzliches Kommen und Verschwinden (Lc 24 31 36 51), so dass die Jünger bald einen Geist zu sehen glauben (Lc 24 37), bald sogar an der Identität der Person zweifeln (Mt 28 17). Ueberhaupt ist die Daseinsweise des Auferstandenen schon hier auf dem Wege zu einem solchen Grade von Allgegenwart, wie er in jenen späteren Tagen erreicht erscheint, da Christus von der Himmelshöhe dem Pls vor Damaskus und dem Joh auf Patmos entgegentritt.

Im Bewusstsein der ältesten Christenheit lagen demnach die Ereignisse, welche den Auferstehungsglauben hervorgerufen haben, jenseits des Lebens Jesu; sie eröffnen die Geschichte der Gemeinde, deren erstes Erlebniss und zugleich auch erste That in dem Urtheil vorliegt: Jesus lebt, also ist er auferstanden. Erst die bei Lc, Joh, I Pt hervortretende Vorstellung von der Himmelfahrt macht eine der Vorgeschichte entsprechende Nachgeschichte nöthig, welche bis zum definitiven Verlassen des irdischen Bodens führen sollte. Soweit nun aber die synopt. Schlussberichte den Faden der Erzählung in der angezeigten Richtung vorwärts über Mc hinausführen, stehen sie ziemlich auf derselben Stufe geschichtlichen Quellenwerthes, wie die beiden, rückwärts über Mc hinausliegenden, Vorgeschichten und streben in ähnlich divergirender Weise auseinander. Ja es gibt im Umkreise der Snptker überhaupt kein Ereigniss, welches so widerspruchsvoll erzählt wäre. Schlechterdings widersprechen sich die galiläischen (Mc 16 1–8, Mt 28, Joh 21) und die jerusalemischen Berichte (Lc 24, Joh 20, Mc 16 9–20). Denn die jerusalemischen Erscheinungen vor den Jüngern Lc 24 34–49 werden so erzählt, dass dadurch die galiläischen, die galiläischen Mt 28 16–20 so, dass dadurch die jerusalemischen ausgeschlossen erscheinen: Mt 7 10 und Mc 7 empfangen die Jünger ausdrücklich den Befehl, zum Behufe der Offenbarungen des Auferstandenen nach Galiläa zu gehen, während sie Lc 24 49 eben so bestimmt den Auftrag erhalten, in Jerusalem zu bleiben. Und während in dem Zusammenhang von Lc 24 33–53 sogar die letzte Erscheinung Jesu noch auf den Auferstehungstag fällt, setzt derselbe Schriftsteller sie dagegen Act 1 3 auf den 40. Tag nach Ostern fest, und Mt 28 16 nimmt mindestens die Zeit, welche zu einer Wanderung von Jerusalem bis zum galiläischen See aufgewendet werden muss, für die Fortdauer solcher Kundgebungen in Anspruch. Sobald man aber einmal die erste Spur verloren, die Erscheinungen noch zur Lebensgeschichte Jesu geschlagen und demgemäss auf ein bestimmtes Zeitmaass gebracht hatte, konnte Mc 8 keinen Schlusspunkt mehr bilden, sondern musste eine Wendung ins Gegentheil erfahren, wie Mt 8–10 = Lc 9 geschehen ist. Aber nur darin sind dann auch die Seitenreferenten noch einig. Im Weiteren aber geht alle Gemeinsamkeit der Berichterstattung in die Brüche, so dass die Annahme berechtigt ist, es habe schon für sie kein weiterer Mc-Schluss mehr existirt (Zahn, v. Soden, Brdt 319f 351 412, Wrl 36 177). Gibt man zugleich dem Eindruck Raum, dass doch Mc 14 28 16 7 Erscheinungen in Galiläa in Aussicht genommen sind und die Worte ἐφοβοῦντο γάρ als Abschluss eines Evglms kaum denkbar scheinen, so könnte der Evglst ja auch an der Vollendung seines Werkes verhindert worden (Klostermann, Das Mc-Evglm, 1867, 309, Wrl 218f, W. Brückner 160), der geschriebene Schluss könnte auch durch irgend einen Zufall verloren gegangen sein (Schlt). Die Versuche, ihn wiederherzustellen, bewegen sich in zweierlei Richtung, je nachdem man sich die Fortsetzung entweder wesentlich in der Richtung des Mt denkt (Vkm, Jesus Naz. 310–316, Schlt, H. Ew, Km III 566, Wtch, JpTh 1879, 165–173, Bschl, StK

Digitized by Google

Zweite Abtheilung.

Das Evangelium nach Marcus.

Digitized by Google

Johannes der Täufer und Bussprediger. Mc 1 1–6 = Mt 3 1–6 = Lc 3 1–6. Eine durchaus sichere Erklärung von Mc 1 1–4 gibt es nicht, weil die Satzbildung schon an sich mehrfache Auflösung zulässt, zudem an entscheidenden Punkten textkritische Unklarheiten vorliegen, der ursprüngliche Sachverhalt aber auch aus inneren Gründen nicht mehr genau zu Tage tritt. Artikellos wie 10 6 13 19 von ἀρχὴ κτίσεως, so ist 1 von ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου die Rede; εὐαγγ. dagegen wird immer in den Evglien artikulirt. Ἰησοῦ Χριστοῦ (über das nomen proprium s. zu Mt 1 1), was nur hier in den Evglien so verbunden vorkommt, ist Gen. nicht subjecti (Zn, Einl. II 220f 235 findet hier den Titel des Werkes, sofern dasselbe nur die Anfänge der Sache Christi darstellen wolle), sondern objecti: Verkündigung, Berichterstattung von ihm; also bereits Uebergang zu dem späteren Sprachgebrauch, während εὐαγγέλιον in den synopt. Christussprüchen die frohe Botschaft ihrem Inhalte nach bedeutet Mt 11 5 = Lc 7 22, auch 4 18. Die Vermittelung liegt in der für die Missionspredigt bestehenden Nöthigung, auch Thatsachen aus dem Leben Jesu zu umfassen. Daher die Mittheilung solcher Dinge (τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ Act 18 25 23 11 28 31) unter den Titel εὐαγγέλιον gehört. Statt υἱοῦ τοῦ θεοῦ (A rec.), was ℵ Orig. und andere Väter ganz auslassen, stehen die Worte BDL ohne den Artikel vor θεοῦ, was, weil das Seltenere, das Richtige sein wird. So auch Rm 1 4, in welchem Sinne wohl der Evglst den Ausdruck fasst; der Zusammenhang allein würde auf den Sinn 1 11, die Voraussetzungen des Leserkreises auf 15 39 weisen. Da mit καθώς 2 an sich zwar ein Schriftstück beginnen kann (Nestle, Expositor 1894, X 458 bis 460), jedoch bei Mc und Mt immer ein Anschluss bewerkstelligt, nie aber wie z. B. Lc 6 31 ein Vordersatz eingeleitet wird, so ist es gewagt, Mc 1 etwa nach Analogie von Hos 1 2 ἀρχὴ λόγου κυρίου πρὸς Ὡσηέ als Ueberschrift zu fassen = incipit evangelium de Jesu Christo. Eher könnte der Punkt statt hinter 1 hinter 3 gesetzt werden. Dem Sprachgefühl der so verfahrenden griech. Exegeten (Iren., Orig., Theophylakt, Euth.) wird man die Möglichkeit dieser Verbindung zutrauen müssen, wenn auch immerhin der Artikel vor ἀρχή und eine Copula wie ἦν oder γέγονεν vor καθώς zu erwarten gewesen wäre. Ausserdem bleibt noch Parenthesirung von 2 und 3 übrig. Eine Hauptschwierigkeit, welche gegen letztere Verbindung geltend gemacht wird, der zu lange Zwischensatz, erfährt sofort erhebliche Herabminderung, wo aus der richtigen LA ἐν τῷ Ἡσ. τῷ προφ. der unumgängliche Schluss gezogen wird, dass das vor dem Jesajacitat auftretende Citat Mal 3 1 dem ursprünglichen Zusammenhang fremd,

Digitized by Google

dass es ein missglückter Einschub aus Mt 11 10, Lc 7 27 ist, wo Mal nicht ausdrücklich genannt war (s. Einl. I 6). Als eingesprengt (vgl. einen ähnlichen Fall 4 24) charakterisirt es sich auch durch den Umstand, dass es im Widerspruch mit der sonstigen Manier des Mc (doch s. zu 14 27) nicht der griech., sondern der hebr. Form des Textes folgt. Daher κατασκ. = נָתַן, nicht aber ἐπιβλέψεται LXX. Weil aber aus dem Vorboten Jahves ein Vorbote des Messias werden musste, ist לְפָנַי = πρὸ προσώπου μου LXX, wahrscheinlich unter dem Einflusse von Ex 23 20, umgesetzt in πρὸ προσώπου σου, in den 1. Theil des Citats aufgenommen und daher am Schlusse des 2. das ἔμπροσθέν σου, wodurch Mt und Lc noch über den vorliegenden Text hinausgehen, weggelassen, übrigens in A rec. wieder ergänzt. Ausserdem zeigt sich die Abhängigkeit (vgl. Nestle, Einführung in das NT² 219 gegen Zn, Einl. II 317 333) in der Aufnahme von ἐγώ (wenigstens nach ℵAL Orig. gegen BD, in LXX fehlt es ℵB, aber nicht A), welches dem hebr. הִנְנִי entspricht und Lc fehlt. Da nun aber schon Porphyrius (bei Hier. zu Mt 3) darüber spottete, dass hier Mal unter der Flagge von Jes segele, schrieb man statt τῷ Ἡσ. προφ. lieber τοῖς προφήταις (A rec.). Ursprünglich folgte wohl auf die Ankündigung des Jes auch sofort 3 dessen Ausspruch; daher stimmen hier Lc und Mt in Reproduction von Jes 40 3 (frei nach LXX) überein. Andernfalls müssten sie beide den Irrthum bemerkt haben (so Wrl 27 59 216). Die begründende Kraft der Stelle (καθώς) liegt im Begriffe ἑτοιμάζειν (ἀρχὴ ὁδοῦ). Anstatt αὐτοῦ am Schlusse steht in LXX τοῦ θεοῦ ἡμῶν. Die Aenderung zeigt, dass die Evglsten unter dem κύριος des 1. Gliedes nicht Gott, sondern den Messias verstanden wissen wollen.

Die Beziehung auf den Täufer war freilich erst möglich, wenn Mc 3 = Mt 3 = Lc 4 ἐν τῇ ἐρήμῳ = בַּמִּדְבָּר, mit βοῶντος verbunden, das Bild des Wüstenpredigers lieferte, gegen den Grundtext, wo es sich darum handelt, dem sein Volk aus der babylonischen Gefangenschaft nach Hause führenden Gott in der Wüste, durch welche der Zug geht, Bahn zu brechen. Uebrigens bietet die Stelle bei Mc das einzige Reflexionscitat in der Weise des Mt und beweist insofern, welches Gewicht darauf gelegt wird, dass die ἀρχή gerade in der 4 berichteten Weise und in Uebereinstimmung mit den prophetischen Schriften erfolgt sei, ähnlich wie Pls Rm 1 2 sein Evglm charakterisirt. Sonst kommen im ganzen 2. Evglm Citate nur im Munde der redenden Personen vor. Daher die vielen Experimente mit unserer Stelle (Lachmann, H. Ew, Wzs, Wtch, Weeb, Schlt, Jacobsen), ja der Verzweiflungsschritt des Striches von 1—3 (Paul Ewald 178—180). Aber schon Lc hat unsere Stelle vor sich gehabt und die fragwürdige Construction des Ganzen so gefasst, dass ἀρχή als Prädicat, daher artikellos wie 13 9 ἀρχὴ ὠδίνων ταῦτα, voransteht, wozu 4 ἐγένετο als Copula und Ἰωάννης als Subject treten. Nachdem daher einmal die Zeitangabe Lc 1 an die Stelle von Mc 1 gesetzt war, tritt mit Inversion der weiteren Satzfolge Lc 2 (ἐγέν. und ἐν τῇ ἐρ. = Mc 4) und 3 (κηρ. — ἁμαρτιῶν = Mc 4) zuerst der Täufer auf, woran sich Lc 4 ὡς γέγρ. ἐν βίβλῳ λόγ. Ἡσ. das älteste Zeugniss für die richtige LA Mc 2 anschliesst. So auch die griech. Ausleger (Basilius, Contra Eunomium 2 15 und Victor von Antiochia in der Catena), welchen zufolge Mc den Täufer zur ἀρχὴ τοῦ εὐαγγ. gemacht habe. Sollte sich dagegen Mc 2 3 an die Ueberschrift 1 anschliessen (nach Swete als Anakoluth), so würde Mc 4 ein neuer Satz beginnen (so ℵ καὶ ἐγένετο); *es trat auf* (abgerissen wie Joh 1 6) ***Johannes***, ὁ (zu lesen nach ℵBL) βαπτίζων, so auch Mc 6 14 24 statt des gewöhnlichen technischen Beinamens ὁ βαπτιστής wie 6 25 8 28, Jos. Ant. XVIII 5 1. Wird καί vor κηρύσσων gelesen (ℵADL), so ist ἐν τῇ ἐρ., wofern 1—4 einen

Digitized by Google

zusammenhängenden Satz darstellt, mit ὁ βαπτίζων, wofern aber die Construction mit 4 neu anhebt, eher als 1. Moment der Erfüllung von 3 mit ἐγένετο zu verbinden. Dagegen entspricht die Verbindung Mt 1 κηρύσσων ἐν τῇ ἐρήμῳ zwar der Weissagung Mc 3 genauer, wird aber Mc 4 nur beim Wegfall von καί (B) möglich. Dann bietet der Participialsatz die attributive Bestimmung dessen, wodurch Johannes ἀρχὴ τοῦ εὐαγγ. geworden ist. Andernfalls stellt der Artikel vor den durch καί verbundenen Participien das Taufen und Predigen als etwas Bekanntes hin, und in beiden Fällen bezeichnet das Präsens jene Thätigkeiten als die stehenden Functionen des Täufers. Der mit diesen gegebenen Einladung an das Volk entspricht dann **5**, mit καί angereiht, der Erfolg, und vollzieht sich eben damit der Uebergang zur eigentlichen Erzählung, welche zuerst das massenweise Herauskommen der Leute aus Jerusalem und der jüd. Landschaft mit hyperbolischen Ausdrücken, dann **6** die rauhe Kleidung aus Kameelshaaren (erinnert, zumal wegen des Gürtels, an die vorbildliche Prophetenkleidung des Elias II Reg 1 8, vgl. aber auch Jes 20 2, Mt 7 15, Hbr 11 37) und dürftige Nahrung. Die Wüste Judäas lieferte sowohl Heuschrecken, deren essbare Arten Lev 11 22 genannt werden, als auch Baumhonig (Diod. Sic. 19 94 braucht dafür unseren Ausdruck); etwas Anderes ist der Honig Jdc 14 8; eigenthümlich ist dem Mc die, freilich A rec. durch ἐσθίων ersetzte, poetische Form ἔσθων.

Johannes als Vorläufer des Messias. Mc 1 7 8 = Mt 3 11 12 = Lc 3 15—18. Hebraistisch steht **7** = Lc 16 ein nach οὗ und vor αὐτός doppelt überflüssiges αὐτοῦ hinter ὑποδ. Das ἱκανός ist Act 13 25, Joh 1 27 mit ἄξιος erklärt. Darum also ist Johannes 1 ἀρχὴ τοῦ εὐαγγ., weil mit seinem Auftreten auch das unmittelbare Kommen des Messias verbunden ist. Vom Standpunkte dieses ἔρχεται aus stellt der Aorist **8** das Geschäft des Vorläufers als bereits abgeschlossen dar. Denn erst μετὰ τὸ παραδοθῆναι τὸν Ἰωάννην tritt 1 14 Jesus auf den Schauplatz, gegen Joh 3 24. Die nachdrucksvoll unterschiedenen Momente der Personen, welche taufen 7, und der Mittel, deren sie sich bedienen 8, wird durch die Mt 11 = Lc 16 vorgenommene Inversion derselben verwischt. Das ADL rec. stehende ἐν vor ὕδατι ist aus Mt 11 eingetragen, wie denn auch vor πνεύματι BL es, dem 1. Glied entsprechend, auslassen. Das Geschäft des Messias ist einheitlich gegen Mt 11 = Lc 16 in der Bildersprache Jes 44 3, Jo 3 1 (Ausgiessen) ausgedrückt.

Die Taufe Jesu. Mc 1 9—11 = Mt 3 13—17 = Lc 3 21 22. Verbindung von **9** mit 1 8: er wird mit Geist taufen, wie er selbst damit getauft, „kraft Heiligkeitsgeistes zum Sohn Gottes eingesetzt" (Rm 1 4) worden ist. Der Einsatz der Erzählung mit καί (fehlt B) ἐγένετο κτλ. entspricht dem hebr. וַיְהִי בַּיָּמִים הָהֵם וַיָּבֹא. ***Jesus***, auf dessen Gestalt hier ein erster Streifen wirklich geschichtlichen Lichtes fällt, ***brach auf von Nazaret*** (mit ἦλθεν zu verbinden) ***in Galiläa und ward von Johannes getauft*** εἰς τὸν Ἰορδ., eine im NT singuläre (vgl. Διδαχή 7 2 εἰς ἄλλο ὕδωρ βάπτισον), übrigens auf ἐκ τοῦ ὕδατος 10 vorblickende, Ausdrucksweise. Das die rasche Folge der Ereignisse drastisch ausdrückende εὐθύς gehört **10** zu εἶδεν, und dem ἀναβαίνων entspricht das πνεῦμα καταβαῖνον. Aus dem Wasser auftauchend wird Jesus mit Geist überströmt: Wassertaufe und Geiststaufe in Einem. Wenn er nun aber ***die Himmel sich spalten***, öffnen (vgl. Silius, Pun. I 535 scisso coelo) ***und den Geist wie eine Taube*** sich nahen sieht, so liegt wegen der Stellung von ὡς ein Vergleich nicht sowohl zwischen dem Herabsteigen des Geistes und dem Flug einer Taube, als vielmehr direct zwischen Geist

Digitized by Google

und Taube vor (ältere Auslegung seit ORIG.). Dem Wunder des Gesichts entspricht 11 ein Wunder des Gehörs in Form einer göttlichen Ansprache an Jesus, die nur er vernimmt wie Joh 12 28 29. Aehnliches bei JUSTIN, Dial. 88. Jedenfalls bietet Mc hier die natürlichste Vorstellung, während bei Lc Alle sehen, Jesus allein hört, bei Mt dagegen Alle hören, Jesus aber allein sieht. Die göttliche Besiegelung des erwachten Sohnesbewusstseins wird von der Ueberlieferung mit aus Jes 42 1 (παῖς ist Knecht, aber auch Sohn) bezogenen Worten ausgedrückt (DLM 226—230).

Die Versuchung Jesu. Mc 1 12 13 = Mt 4 1—11 = Lc 4 1—13. ***Alsbald***, wieder das für die Darstellung des Mc charakteristische εὐθύς, ***treibt ihn*** **12** ***der Geist***, derselbe, welcher als göttlicher Führer ihm in der Taufe zu Theil geworden war, ***hinaus in die Wüste***, wo er **13** 40 Tage lang Versuchungen zu bestehen hat. Des Weiteren begnügt sich Mc mit der Ausmalung dieses Wüstenaufenthaltes: ***er war bei den Thieren***, wie II Mak 5 27 Ἰούδας ἀναχωρήσας εἰς τὴν ἔρημον θηρίων τρόπον ἐν τοῖς ὄρεσι διέζη. Die Thiere sind Staffage; nach Anderen käme denselben als Sinnbildern gottfeindlicher Mächte positive Bedeutung zu (sie können dem Gottessohn nichts anhaben Ps 91 13), oder wäre der Verkehr mit den Thieren als ein freundlicher gedacht: Gegenbild zu Adam im Paradies (HGF, zuletzt ZwTh 1889, 497). Auch dass ***die Engel ihm dienten***, bezieht sich hier auf den ganzen Wüstenaufenthalt; ihr Dienst ersetzt den Mangel eines menschlichen in der Umgebung von Thieren. Als Auszug aus Mt oder Lc (gewöhnliches Paradigma der Combinations-Hypothese) wäre eine ebenso pointirte wie knappe Darstellung nicht erwachsen, und die Thiere bleiben ja unter allen Umständen Sondereigenthum des Mc.

Jesu Rückkehr nach Galiläa. Mc 1 14 15 = Mt 4 12—17 = Lc 4 14 15. Εἰς τὴν Γαλιλαίαν sind die einzigen Worte, in welchen die Seitenreferenten genau mit Mc übereinstimmen. Und zwar erfolgt der Rückzug aus der Wüste, **14** ***nachdem Johannes*** in die Hände seiner Feinde ***überliefert war*** (zu ergänzen ist εἰς φυλακήν Act 8 3 22 4), d. h. nach dem erst 6 17 18 zu erzählenden Ereignisse. Aber schon der Ausdruck ***Jesus kam predigend das Evangelium*** zeigt, dass Jesus eine andere Mission hat, als der Täufer. Uebrigens galt seine Predigt nicht sowohl seiner Person als der Sache, nämlich im Contrast mit 1 4 κηρύσσων βάπτισμα μετανοίας, dem ***Evglm Gottes:*** Gen. autoris wie Rm 1 1 15 16, II Kor 11 7, I Th 2 2 8 9, I Pt 4 17. Dem sich aufdrängenden Bewusstsein um die Entscheidungsstunde, welche geschlagen, der gegenüber Alles, was dahinten liegt, nur Vorbereitung und Einleitung ist, entspricht **15** die, übrigens gleich dem εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ paul. (Gal 4 4, Eph 1 10), Formel πεπλήρωται ὁ καιρός: das im Voraus festgesetzte Zeitmaass (Act 17 26), welches bis zum Kommen des Reiches ablaufen musste, als ein Hohlmaass gedacht, das voll werden musste; im Uebrigen vgl. Lc 21 8. Aus der unmittelbaren Nähe des Reiches ergeben sich die beiden Forderungen μετανοεῖτε (Aufnahme der Johannespredigt) καὶ (was darüber hinausführt) πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ. Das at. πιστεύειν ἔν τινι = בְּ הֶאֱמִין steht im NT nur scheinbar noch Joh 3 15, Eph 1 13 vom Glauben an Christus; dagegen vgl. Ps 106 12 ἐπίστευσαν ἐν τοῖς λόγοις αὐτοῦ, 78 22 ἐν τῷ θεῷ. Jer 12 6 μὴ πιστεύσῃς ἐν αὐτοῖς. Daher Gal 3 26, Eph 1 15 ἡ πίστις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, auch I Tim 1 14 3 13, II Tim 3 15. Der Ausdruck „Glauben an das Evglm" ist ganz einzig und „klingt stark an den Sprachgebrauch des apost. Zeitalters an" (SCHZ). Daran

Digitized by Google

wird auch nicht viel geändert, wenn man πιστεύειν wie Mc 9 42 15 32 absolut und ἐν von dem, worauf der Glaube sich gründet (B. Ws), oder worin er sich bewegt (DEISSMANN, Die nt. Formel ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ 46), nimmt. Der Satz enthält somit ein vom Evglsten gebildetes Summarium der Predigt Jesu, und die ganze Stelle ist ein Programm für Jesu galiläisches Wirken, daher erst 1 16 der Modus des ἦλθεν εἰς τὴν Γαλ. 14 näher beschrieben wird (gegen B. Ws).

Berufung der ersten Jünger. Mc 1 16—20 = Mt 4 18—22 = Lc 5 1—11. Nur **16** tritt der geographische Zusammenhang noch ans Licht, sofern Jesus, dessen galiläische Wirksamkeit 1 14 nur erst in der Form einer Ueberschrift angezeigt war, von Süden her das Jordanthal und das Westufer des Sees durchwandert und auf diese Weise 1 21 nach Kapernaum geräth, weil die unterwegs am Ufer vorgefundenen Genossen dort wohnen. Wie A rec. Mc nach Mt 18 περιπατῶν verbessert, so ist aus derselben Stelle βάλλοντας ἀμφίβληστρον in Mc eingedrungen statt des einfachen ἀμφιβάλλοντας; vgl. Jes 19 8 οἱ ἀμφιβολεῖς, die nach beiden Seiten auswerfen, nämlich das Netz. Des noch 1 29 3 18 13 3 vorkommenden Andreas Bruder heisst bis zur Namengebung 3 16 einfach Simon. Jesus ruft ihnen **17** zu: δεῦτε (δεῦρ' ἴτε = huc accedite) ὀπίσω μου (= לְכוּ אַחֲרַי II Reg 6 19) καὶ ποιήσω ὑμᾶς γενέσθαι (= לְהָיוֹת; doch ist Infin. nach ποιεῖν gut griechisch) ὑμᾶς ἁλεεῖς (spätere LA: ἁλιεῖς) ἀνθρώπων: das Bild aus Jer 16 16. ERASMUS: piscantes primum piscatus est Jesus. Aus Mt 21 ist ἐκεῖθεν auch **19** eingedrungen theils statt (א), theils neben (A rec.) ὀλίγον. *Auch* die Söhne des Zebedäus (= זַבְדִּי Geschenkter) *erblickt er im Schiffe,* et ipsos in nave, *wie sie* gerade *ihre Netze in guten Stand setzen,* statthaft ist auch die Uebersetzung „flicken". Den *Vater liessen sie* **20** *mit den Miethsleuten,* also nicht ganz ohne Hülfe, *zurück und gingen hinter ihm her,* folgten ihm als ständige Begleiter nach.

Jesus in der Synagoge zu Kapernaum. Mc 1 21—28 = Lc 4 31—37. Auf seiner Wanderung von Süden aufwärts **21** erreicht er Kapernaum und tritt daselbst gleich am nächst einfallenden (εὐθύς gegen B. Ws, der ihn vielmehr am Sabbat nach Kapernaum kommen lässt) Sabbat (die Pluralform τὰ σάββατα für den einzelnen Tag nach LXX hier und öfters, wie auch τὰ γενέσια Mc 6 21, τὰ ἐγκαίνια Joh 10 22) in der Synagoge als Lehrer auf. Von diesem Eröffnungstag seiner Wirksamkeit an macht die bisher skizzenhaft gehaltene Darstellung einer grösseren Ausführlichkeit Platz, was auf die Entstehungsverhältnisse dieses Evglms zurückweist, s. Einl. I 4. Und zwar gibt **22** ersten Anlass zu der nachmaligen Bewegung, zunächst zu gewaltigem Staunen (ἐκπλήσσεσθαι Wort des Mc, bei Mt nur in Parallelen) der Zuhörerschaft das, von der hergebrachten Schulmanier ganz abweichende, originale, machtvoll eindringende und seines Eindruckes nicht verfehlende, Wort Jesu: er redete ὡς ἐξουσίαν ἔχων, wie mit höherem Auftrag und aus diesem entsprechendem innerstem Drang („ein Lehrer von Gottes Gnaden"), nicht in der scholastischen Weise der, von der Autorität ihrer Vordermänner lebenden und an den Minutien des Buchstabens ihren Scharfsinn übenden, Schriftgelehrten (doch s. zu Mt 7 29). Und *alsbald* **23** schliesst sich an diese erste Lehrwirksamkeit auch das erste Vorkommniss in einer zweiten Richtung an, in der seine öffentliche Thätigkeit sich bewegen sollte. *In ihrer* (αὐτῶν betont die Identität der Zuschauer mit den bisherigen Zuhörern) *Synagoge* befand sich ein ἄνθρωπος ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ (auch 5 2), d. h. ein mit einem (sittlich)

Digitized by Google

unreinen Geist begabter, in der Gewaltsphäre desselben befindlicher Mensch (nach Analogie der Inspiration, vgl. ἐν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ 12 36), ein δαιμονιζόμενος. Das von ACL rec. gebotene ἔα (nur noch Lc 34 im NT) ist Imperativ von ἐάν (sine, vg); darauf dürfte auch die moderne Fassung als interjectio admirationis metu mixtae zurückzuführen sein (Fritzsche). Zum weiteren Inhalt vgl. I Reg 17 18 τί ἐμοὶ καὶ σοί (dieselbe Unvereinbarkeit ausdrückende Formel auch bei Griechen und Lateinern), ἄνθρωπε τοῦ θεοῦ, εἰσῆλθες πρὸς . . . θανατῶσαι τὸν υἱόν μου. Der Dämon erkennt in ihm den ***Heiligen Gottes***, d. h. den von Gott aus der Menschheit zu seinem Dienst Ausgesonderten, Ausgerüsteten, Geweihten, also den Messias (s. zu Joh 6 69), den „Auserwählten" des Henochbuches, wie auch 3 11 Dämonische ihn als solchen unmittelbar erkennen und scheuen; denn des Messias Aufgabe ist, die Dämonen (der böse Geist spricht zugleich im Namen seiner Genossen, daher ***uns***) zu richten und zu ***verderben***, d. h. in den Hades zu verweisen. Sie ahnen daher gleichzeitig Jesu Grösse und ihr Geschick. Beda: praesentia salvatoris tormenta daemonum. So schreit ihn in peinvoller Aufregung der Besessene an, bis Jesus **25**, gehoben vom sieghaften Bewusstsein geistiger Ueberlegenheit, ihm selbst heftig erregt entgegentritt (ἐπιτιμᾶν bedrohen, schelten, s. oben S. 74) und Verstummen gebietet: die wörtliche Bedeutung von φιμοῦν erhellt aus I Kor 9 9. Wenn auf Jesu Gebot ***Verstumme und fahre von ihm aus*** der Kranke in Krämpfe verfällt und brüllt, so macht das auf die Anwesenden den Eindruck, als wollte der Dämon, ehe er ihn gezwungen verlässt, **26** noch ein letztes Mal seine Wuth an ihm auslassen, und wenn dann dem Kranken ruhige Besinnung wiederkehrt, so bedeutet solches die Flucht des Dämons. Die Zuhörer gerathen in Staunen (θαμβεῖσθαι LXX, im NT nur bei Mc), so dass sie darüber hin und her streiten (συνζητεῖν), was von dem Ereigniss zu halten sei. Nach der berichtigten LA kleidet sich **27** (rec. τίς ἡ διδαχὴ ἡ καινὴ αὕτη ὅτι κατ' ἐξουσίαν κτλ. nach Lc 36) der gewonnene Eindruck in die Worte τί ἐστιν τοῦτο; διδαχὴ καινή, womit κατ' ἐξουσίαν im Rückblick auf 22 zu verbinden ist: ***eine Lehre, neu an Macht.*** Gewöhnlich beginnt man dagegen damit den neuen Satz καὶ τοῖς πνεύμασι κτλ.: gemäss (seiner) Macht gebietet er auch den Geistern (s. zu Lc 36). Seither ging **28** das Gerücht (ἀκοή, eigentlich Gehör) von ihm (αὐτοῦ Gen. objecti) πανταχοῦ (statt πανταχοῖ) in die galiläische Umgebung Kapernaums, nicht in die Umgebung Galiläas (Mr), was allerdings mit der Parallele Mt 4 24, wo Syrien genannt ist, stimmen würde.

Genesung der Schwiegermutter des Pt. Mc 1 29—31 = Mt 8 14 15 = Lc 4 38 39. ***Sofort*** nach Verlassen der Synagoge **29** tritt Jesus bei Simon ein, und abermals ***sofort*** beim Eintritt in das Haus **30** ***sagte man*** (λέγουσιν impersonell, wie 2 3 ἔρχονται, gemeint ist das Brüderpaar) ihm von der Kranken, das Ausbleiben der Wirthin entschuldigend (B. Ws), worauf er **31** ***hinsutritt***, nämlich in das hintere Gemach, wo sie lag: dieser Zug fällt bei den Seitenreferenten weg. Die Geheilte ***bediente***, d. h. bewirthete ihre Gäste, vgl. Lc 10 40 Joh 12 2.

Krankenheilungen am Abend. Mc 1 32—34 = Mt 8 16 17 = Lc 4 40 41. Auf die doppelte Zeitbestimmung **32** ὀψίας δὲ γεν. ὅτε ἔδ. ὁ ἥλιος, davon Mt 16 nur die 1. Hälfte, und zwar wörtlich, Lc 40 nur die 2. in der Form δύνοντος δὲ τοῦ ἡλίου wiedergibt, haben die Anhänger der Combinationshypothese (s. Einl. I 2) mit Vorliebe hingewiesen. Aber der Ausdruck entspricht einer stilistischen

Digitized by Google

Eigenthümlichkeit des Mc (vgl. 1 35 42 14 12 16 2), und überdies ist seit 1 21 Sabbat; da genügt, um die nachherige Betriebsamkeit der Leute gerechtfertigt erscheinen zu lassen, ὀψία allein nicht, weil der Sabbat erst mit Sonnenuntergang zu Ende ist; Abend aber heisst nach althebr. Uebung auch schon die Zeit unmittelbar zuvor, vgl. die beiden Abende 6 35 47. Das Wort ἔφερον (Lc ἤγαγον) hat zu der Bemerkung Anlass gegeben, dass nach Mischna 10 5 nur das Tragen einer Leiche, nicht aber eines Lebenden auf einer Bahre am Sabbat verboten ist. Aber nicht daran denken hier die Leute, sondern sie setzen voraus, Jesus dürfe und werde am Sabbat nicht heilen (Victor Ant.). Nur handelt es sich hier nicht wie 2 2 um ein vereinzeltes Nothwerk, sondern um eine in mannigfachen Formen zur Erscheinung kommende Bewegung und Betriebsamkeit der ganzen Einwohnerschaft. Dazu aber gab der Ablauf des Sabbats das Signal. Demgemäss finden wir **33** erstmalig das Haus Jesu gleichsam im Belagerungszustand, was sich 2 2 3 20 wiederholt: ein eigenthümlicher Zug bei Mc, der auch 32 zwar alle Kranke zu ihm gebracht, aber **34** nur *viele* unter ihnen geheilt werden lässt. Wie sehr Jesus zögert, seine Sache dem trügerischen Fahrwasser des Wunderbedürfnisses und Wunderglaubens anzuvertrauen, geht aus dem Schlussworte (die Form ἤφιεν mit Augment an der Präposition auch 11 16 und bei Philo) hervor, wonach er den Dämonischen Stillschweigen auferlegt, wie er Mc 1 25 schon gethan und wieder thun wird 3 12, s. Einl. I 3. Am wenigsten willkommen sind verfrühte messianische Demonstrationen; daher die Motivirung des Verbotes ὅτι (könnte an sich auch „dass" heissen und das Object einführen; aber λαλεῖν ist etwas Anderes als λέγειν) ᾔδ. αὐτόν, nämlich nach der erklärenden Erweiterung Lc 41 als Messias.

Flucht Jesu. Mc 1 35—38 = Lc 4 42 43. Um allein zu sein und im Gebet aufzuathmen, verlässt er **35** ἔννυχα (accus. plur. adverbialis, wie πάννυχα) vor Tagesgrauen heimlich das Haus (ἀναστάς gilt hier wörtlich, nicht also einfach = וַיָּקָם), offenbar um sich einer Situation, die so unerwartet und unwillkommen sich gestaltet hatte, zu entziehen. Daher **36** *verfolgten ihn*, wie einen Entflohenen (doch hat im Hellenistischen καταδιώκειν ähnlich wie ἐκβάλλειν an Stärke des Sinnes eingebüsst), Pt *und seine Genossen*, als sie nämlich bei Tagesanbruch seine Abwesenheit bemerkten. Gerade der Inhalt der Meldung des Pt **37**, dass nämlich die am gestrigen Abend noch lange nicht befriedigte, wohl aber gesteigerte Wundersucht die Menge schon in der Frühe wieder vor dem Hause zusammenführte, beweist, dass Jesus richtig vorhergesehen und gefürchtet hat, und erklärt das Motiv seiner Flucht. Eingeholt nimmt er jetzt **38** die Begleitung seiner Jünger an: ἄγωμεν (intransitiv, wie noch Mt 26 46, Mc 14 42, Joh 11 7 16 14 31, aber nicht im Griechischen) ἀλλαχοῦ (= ἀλλαχῆ, wie 28 auch πανταχοῦ nach einem Verbum der Richtung), nämlich *in die benachbarten Marktflecken* (κωμοπόλεις nur hier im NT). Sein Auftrag geht an Alle; er hat unliebsame Einschränkung auf den Einen Ort befürchtet und zu vermeiden gesucht. Somit bezieht sich εἰς τοῦτο γὰρ ἐξῆλθον auf Kapernaum, vgl. 35 ἐξῆλθεν.

Reisepredigt in Galiläa. Mc 1 39 = Mt 4 23—25 = Lc 4 44. Wie schon 27, so erweist sich die Thätigkeit Jesu auch **39** wieder als ein Lehren einerseits, Heilen andererseits, und letzteres bewegt sich noch ganz auf dem damals beliebtesten und begehrtesten, geschichtlich jedenfalls gesichertsten Gebiete des Seelenlebens. Dieser Doppelrichtung entsprechend sind die beiden Parti-

Digitized by Google

cipien coordinirt zu fassen, εἰς ὅλην τὴν Γαλιλαίαν also nicht mit ἦλθεν zu verbinden (so B. Ws), sondern als geographische Bestimmung von εἰς τὰς συναγωγάς zu nehmen; vgl. für diese Redeweise 13 10 14 9, Joh 8 26 und das classische λέγειν εἰς τὸν ὄχλον.

Heilung eines Aussätzigen. Mc 1 40—45 = Mt 8 1—4 = Lc 5 12—16. Während sich Jesus auf dieser Reise in einem Hause aufhält (daher 43 ἐξέβαλεν und 45 ἐξελθών) naht sich ihm **40** *ein Aussätziger, welcher flehend vor ihm niederfällt:* καὶ γονυπετῶν αὐτόν fehlt BD nur per homoioteleuton, während ℵL wenigstens αὐτόν weglassen. Dagegen bringen BCL die Anrede κύριε nach Mt 2 = Lc 12. Nur Mc hat **41** den Gemüthsaffect, daraus Jesu Entgegenkommen verstanden werden will: σπλαγχνισθείς, nach D Codd it freilich ὀργισθείς wegen 43. Das Ausstrecken der Hand geschieht nicht, „um jede Annäherung an den Kranken, dessen Nähe verunreinigend und ansteckend war, zu meiden" (B. Ws), sondern deutet im Anschlusse an den at. Sprachgebrauch (Ex 7 5) die Wunderthat an. Dagegen blickt der geschichtliche Untergrund der Erzählung wieder durch, wenn, um den Verkehr mit den Volksgenossen freizugeben, der Priester als die aus Lev 13 49 (δείξει τῷ ἱερεῖ) 14 2 bekannte, hiezu qualificirte Person erscheint. Ehe dies geschehen, ist die Anwesenheit des als aussätzig Geltenden in einem Wohnhause unstatthaft. Daher der blos **43** erhaltene Zug: Jesus weist den zudringlich Genahten und nur widerwillig den längeren Weg des Gesetzes Betretenden in die Schranken des Gesetzes zurück, d. h. zum Hause hinaus: ἐξέβαλεν αὐτόν. Hätte er solches gethan, um Ansteckung zu vermeiden, so wäre ja der Mensch nur angeblich geheilt gewesen (nach B. Ws war die „Abheilung" erst im Beginn) und hätte von Jesus weder berührt, noch zum Priester geschickt werden können. Wie 41, so bezeichnet auch hier allein Mc das Affectvolle im Verhalten Jesu; über ἐμβριμᾶσθαι = zornig anfahren s. zu Joh 11 33. Während der Genesene **44** über Jesu Handlung Schweigen zu beobachten hat, soll er die *in Betreff der Reinigung,* um rein gesprochen zu werden, Lev 14 10 21 22 namhaft gemachten Sühn- und Schuldopfer darbringen εἰς μαρτύριον αὐτοῖς. Das könnte heissen: damit die Menschen einen sicheren, nämlich den gesetzlich correcten, Anhaltspunkt dafür haben, den Umgang mit ihm wieder aufzunehmen. Die Parallelen 6 11 13 9 führen eher auf die Deutung: damit Uebelwollende, wie die Priester, merken, dass Jesus das Gesetz beobachtet oder dass er Wunder thun kann, der Messias ist. Doch ist wenigstens die letztere Absicht mit dem Verbot μηδενὶ μηδὲν εἴπῃς unvereinbar und die Beziehung des Plurals auf τῷ ἱερεῖ etwas gezwungen. Der λόγος **45**, von welchem der Genesene *vielfältig* (πολλά) redete, kann möglicher Weise vom Reinspruch Jesu verstanden werden (Euthymius). Gewöhnlich übersetzt man wie Act 11 22 „Sache, Kunde", aber bei Mc steht λόγος entweder = Ausspruch oder = Heilsbotschaft. Da er, um kein Aufsehen zu erregen, von jetzt ab die Städte vermied, liefen sie (imperf.) πάντοθεν, also gerade auch aus den Städten, zu ihm in die Einöde. Aus dieser Schlussbemerkung erhellt noch einmal, wie unwillkommen die Bahn, in welche Jesu Leben in Folge solcher Ereignisse hineingedrängt wurde, ihm selbst war: er hatte es auf eine Lehrwirksamkeit in den Städten abgesehen gehabt. Aber statt dessen wird ihm eine Wunderrolle aufgenöthigt. Noch vor dem Wollen kam hier jedenfalls das Müssen. Es war die Zeit der rasch aufflammenden Begeisterung seiner Landsleute.

Digitized by Google

Heilung eines Paralytischen. Mc 2 1—12 = Mt 9 1—8 = Lc 5 17—26. Wie sehr Jesus Ursache hatte, aus dem 1 45 = Lc 5 15 16 angegebenen Grunde die Städte zu meiden, erweist Mc aus einem auf Jesu Rückkehr nach Kapernaum folgenden Vorfall. Zu lesen ist 1 εἰσελθών: nicht Subject zu ἠκούσθη, sondern dieses ist unpersönlich (= auditum est) und die Satzbildung anakoluthisch. Die Originalität der Quelle gibt sich zu erkennen in der Schilderung, wie auf die Kunde ὅτι εἰς οἶκόν (eingetreten) ἐστιν (A rec.) oder ἐν οἴκῳ *(zu Hause)* ἐστίν (ℵBDL) 2 sofort die Menge wieder vor der Thür ist und anwächst, ὥστε μηκέτι χωρεῖν (fassen, das Object aus πολλοί zu ergänzen) μηδὲ τὰ πρὸς τὴν θύραν: der Platz an bzw. vor der Thür (schwerlich = vestibulum). Jesus wird aus dem Innern des Hauses vernommen, verkündend τὸν λόγον, s. zu 1 45. Da man befürchtet, seine Anwesenheit werde abermals nicht lange dauern, will man sie sofort ausnutzen. Die 4 (die Seitenreferenten übergehen dies als selbstverständlich) Träger der Bahre mit dem Kranken müssen 4 *das Dach* über Jesus *abdecken und ausgrabend*, also durch den durchbrochenen Estrich, jene wie einen Sarg, *hinablassen*. Eben darauf bezieht sich 5 die Motivirung: *als Jesus ihren Glauben sah*. Zugleich sieht er aber auch durch die leidenden Züge und Blicke des Kranken in die leidende, schuldbeladene Seele und hebt zunächst das, das Krankheitsgefühl begleitende, Schuldgefühl. Daraus erwächst ein 1. Conflictsfall. Statt τί 7 liest B ὅτι. Voraussetzung der Entscheidungsfrage 9 war, dass Beides gleich leicht wäre, wenn es sich um ein blosses Sagen handeln würde, während Beides mit Erfolg zu sagen an sich zwar gleich schwer ist; da aber ein solcher Erfolg nur bezüglich des Wortes ἔγειρε (intransitiver Gebrauch = ἄγε) sofort in die Augen fallen wird, ist letzteres das schwerere. Jesus setzt also 10 in der Weise der ihm und den gleichzeitigen Schriftgelehrten (vgl. Hillels „Regeln" bei Schr II 335f) geläufigen Schlussweise das Machtwort, auf welches hin die Lähmung des Kranken seiner gewaltig angespannten Erwartung und Erregung zu weichen beginnt, als Zeichen dafür ein, dass er als Menschensohn mit gleicher Vollmacht und gleichem Erfolge auch Sünden vergibt. Das οὕτως 12 steht nicht = τοιοῦτό τι, sondern: *so* etwas *haben wir nie gesehen*.

Berufung des Levi. Mc 2 13—17 = Mt 9 9—13 = Lc 5 27—32. Jesus verlässt 13 *abermals* (wogegen 1 35) Haus und Stadt, geht auf den See zu (παρά wie Act 16 13; nur ℵ hat εἰς) *und bemerkt* 14 *im Vorübergehen* (παράγων) *den an der Zollstätte sitzenden Levi*. Wenn übrigens Alphäus (= חַלְפַּי wohl contrahirt aus חִלְקִיָּה) als Vater genannt wird, so kann damit nicht der Vater des 2. Jakobus Mc 3 18 = Mt 10 3 = Lc 6 15 gemeint sein, weil sonst Levi (anstatt dessen hier D und Codd it allerdings Jakobus schreiben), wenigstens in den Apostelverzeichnissen des Mt und Lc eben mit jenem Jakobus ein Paar bilden würde. Mc nennt den Matthäus mit diesem seinen Apostelnamen erst 3 18, wie er auch den Simon erst seit 3 16 Pt nennt. Unter οἰκία αὐτοῦ 15 kann hier nur des Zöllners Haus verstanden sein, da die Einführung mit καὶ γίνεται παρακεῖσθαι αὐτόν nur die Situation für den Conflict 16 schaffen will (B. Ws). Auch noch andere Zöllner bemerken nämlich den Vertrauensbeweis, der in der Berufung eines ihrer Genossen liegt: so erklärt sich die Anwesenheit zahlreicher Zöllner und Zöllnergenossen im Hause; es kommt zu einem Verbrüderungsmahl. Der Hebraismus γίνεται κατακεῖσθαι ℵBL ist noch verstärkt in AC rec. ἐγένετο ἐν τῷ κατακεῖσθαι. Die Ausdrücke ἀνακεῖσθαι Mt und συνανακεῖσθαι Mc = Mt, classisch κατακεῖσθαι

Digitized by Google

Mc = Lc erklären sich aus der damals allgemein verbreiteten, auch von den Juden nach Am 6 4 und den Angaben des Talmud angenommenen Sitte, auf Polstern ruhend zu speisen; vgl. Mc 14 18, Mt 14 19 26 7 20, Lc 7 37 11 37 13 29, Joh 13 23. Schwierig ist bei Mc die von beiden Seitenreferenten als überflüssig behandelte, Mt 10 nur mit ἐλθόντες, Lc 29 mit καὶ ἄλλων κτλ. angedeutete Bemerkung ἦσαν γὰρ πολλοί (οἱ nach D it vg) καὶ ἠκολούθουν αὐτῷ (so B). Nachdem πολλοί τελῶναι schon einmal erwähnt waren, scheinen nämlich unter diesen πολλοί eher Jünger überhaupt (B.Ws) verstanden zu sein. Aber für Mc gibt es ihrer bisher nur 5; vgl. 3 16. Die Wiederholung hat ihre Parallele in 3 7 (πολὺ πλῆθος) und 8 (πλῆθος πολύ), und auch die formell verwandte Stelle 6 31 lässt an Zulauf denken, der dem hier statthabenden Zusammenhange nach nur aus dem Zöllnerkreise erfolgt sein kann: ***denn ihrer waren viele in seinem Anhang*** (Wzs NT). An die Pharisäer vollends wäre nur zu denken bei der Interpunction nach πολλοί und Verbindung von καὶ ἠκολούθουν (ACD rec. ἠκολούθησαν) αὐτῷ mit καὶ (οἱ) γραμματεῖς κτλ. (Sw). Aber schon die Seitenreferenten sahen in **16** den Beginn eines neuen Satzes. Hiernach ist zu lesen καὶ οἱ γραμματεῖς τῶν Φαρισαίων ἰδόντες (W-H und B. Ws), wogegen οἱ in ℵL fehlt, welche Zeugen dafür καί vor ἰδόντες lesen. Den lauernden ***Schriftgelehrten der Pharisäer*** (s. S. 43; dagegen AC rec. οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι) erschien der Anblick um so anstössiger, als in Bezug auf Tischgemeinschaft die gesetzlich strengen Juden besonders schwierig und peinlich waren, Act 11 3, Gal 2 12. Im Unterschied von 2 6 wagen sie sich diesmal mit ihrer Rede bereits hervor, halten sich aber für jetzt noch blos an die Jünger, wobei das ὅτι BL entweder nur wie 2 7 die vorwurfsvolle Bemerkung einleitet oder = τί ὅτι AC, διὰ τί ℵD zu nehmen ist, wie 9 11 28. Ob es δίκαιοι in Wirklichkeit gibt, bleibt **17** unerörtert: es soll eben nur Jesu Stellung zu Gerechten und Ungerechten aus derjenigen eines Arztes zu Gesunden und Kranken begreiflich gemacht werden. Auffallende Parallelen liefern classische Schriftsteller, s. Jlchr, Sw.

Die Fastenfrage. Mc 2 18—22 = Mt 9 14—17 = Lc 5 33—39. Dass ***sie im Fasten begriffen waren*** **18**, ist keineswegs blos eine allgemeine archäologische Notiz, in welchem Falle ein Zusatz etwa von der Art der adverbialen Accusative Mt 14 Lc 33 zu erwarten gewesen wäre, sondern besagt, dass das jetzt Folgende sich an einem der traditionellen Fasttage ereignet hat. Diesen beobachten selbstverständlich ***die Pharisäer*** und mit ihnen halten es ***die Jünger des Johannes***, wofern diesen nicht etwa, worauf die Antwort Jesu 19 (vgl. Joh 3 29) weisen könnte, der damals erfolgte Tod ihres Meisters einen speciellen Anlass dazu bot. Freilich hätte sich dann Niemand darüber zu wundern gehabt, dass nur sie, nicht auch die Jünger Jesu fasten. Uebrigens ist Mc καὶ ἔρχονται, wie 2 3, und καὶ λέγουσιν αὐτῷ, wie 1 30, impersonell gedacht, und können daher in der Frage οἱ μαθηταὶ τῶν Φαρισαίων in 3. Person auftreten, wiewohl sie thatsächlich die Fragenden selbst hier so gut sind wie in der sachlichen und formellen Parallele 7 5: also die gleiche Gegnerschaft wie auch schon 2 6 und 2 16. Anders als 2 16 halten sich die Gegner zwar noch an seine Jünger, aber doch schon so, dass sie ihretwegen ihn selbst interpelliren. Die an ihn gestellte Frage ist allerdings der Form nach eine Doppelfrage; die beiden Sätze gehören aber wie Mt 11 25 13 11, Rm 6 17 in die Reihe der nur scheinbaren Coordinationen. Nicht über 2 Dinge wird Aufschluss verlangt, so dass die Rede von den Hochzeits-

Digitized by Google

leuten 19 20 das Thun der Jünger Jesu, die Gleichnisse 20 21 aber dasjenige der Johannesjünger zu rechtfertigen hätten, sondern Jesus soll darüber Auskunft geben, warum gerade die Seinen nicht thun, was sonst alle Frommen thun. In seiner Antwort **19** rechtfertigt er seine Jünger damit, dass für sie jetzt nicht Trauer-, sondern Freudenzeit sei, womit er zu dem ursprünglichen Sinn der Fastenübung zurückkehrt und zugleich gegen die gesetzliche Gebundenheit ein Princip der Freiheit ins Feld führt. Fasten ist am Platze, wo es als natürlicher Ausdruck subjectiven Bedürfens erscheint; er stellt es lediglich der Stimmung anheim und erkennt damit der Fastenobservanz als einem Stück im überlieferten Bestand pharisäischer Gerechtigkeit Sinn und Recht zugleich ab. So lange (ἐν ᾧ scil. χρόνῳ) er bei seinen Jüngern weilt, erfüllt diese eine freudig gehobene Stimmung; unmöglich können die ***Söhne des Brautgemachs*** (νυμφών = thalamus), d. h. nach hebr. Redeweise (der attributive Genetiv bei υἱός bezeichnet ein, die Eigenart eines Individuums ausdrückendes, Wesensverhältniss, mindestens die Angehörigkeit desselben zu dem betreffenden Begriff, vgl. I Mak 4 2 „Söhne der Burg") die Freunde des Bräutigams (vgl. I Mak 9 39 φίλοι αὐτοῦ = חֲתָנָיו Jdc 14 11), welchen im Hochzeitsceremoniell eine glänzende Rolle mit der Aufgabe, Freude zu schaffen und zu erhalten, zufällt, sich zum Fasten disponirt fühlen. Die nach dem unmissverständlichen Sinn der Frage überflüssigen, aber der Umständlichkeit des Mc entsprechenden Worte ὅσον χρόνον κτλ. haben die Seitenreferenten weggelassen. Wie aber im AT von der Trauer um einen Verlobten Jo 1 8 oder einen einzigen Sohn Jer 6 26 die Rede ist, so tritt **20** eine Zeit in Sicht, ***da der Bräutigam von ihnen genommen sein***, Fasten also durchaus am Platze sein ***wird***. Mit gutem Grund wird gefragt, ob eine, jedenfalls ganz isolirt bleibende und an den Jüngern noch spurlos abgleitende, Ahnung der trüben Wendung der Geschicke Jesu und der Seinigen an so früher Stelle denkbar erscheine. Die Sachfolge, die sich hier schon in Mc geltend macht (s. Einl. I 4), lässt nämlich auch eine andere Datirung zu. Ueberhaupt aber wird die einfache Vergleichung des 1. Satzes, welche zur Zurückweisung der Anklage genügt hätte, mit dem feierlichen 2. Satz ἐλεύσονται δὲ κτλ. zur Metapher, scheint also eben damit der nicht ungewöhnlichen (s. oben S. 71 f) Allegorisirung der Gleichnissrede Jesu anzugehören, welch letztere möglicher Weise, um ein eventuelles Fasten zu motiviren (Jᴜʟcʜʀ II 188), nur den Fall ins Auge gefasst hatte, dass der Bräutigam der Hochzeitsfreude durch einen plötzlichen Tod entrissen wird (B. Ws). Aber auch einen so ganz exceptionellen Fall konnte Jesus doch wohl erst ins Auge fassen, nachdem das Schicksal des Täufers sich erfüllt und ihn auf sein eigenes vorbereitet hatte (Tɪᴛɪᴜs I 15f), also etwa in der Zeitnähe von 9 13. Und auch dann bleibt immer noch die Allegorie: der Bräutigam steht für Christus, das Fasten für die Trauer der Verwaisten. Die mit ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ (Sondergut des Mc) gegebene nähere Bestimmung des τότε versteht sich aus der Reflexion auf das einmalige Ereigniss des ἀπαρθῆναι; aber der Nachdruck, welcher damit auf den einen Tag des Fastens neben den vielen Tagen, da sie überhaupt ohne den Bräutigam werden leben müssen, fällt, legt den Gedanken an den Kreuzesfreitag doch sehr nahe (Hsᴛ, J. Ws). Da Mc die Gleichnisse ohne jede Unterbrechung oder Andeutung eines Uebergangs anknüpft, kann er damit der Rede Jesu unmöglich eine andere Richtung geben wollen, als die ist, in welcher sie sich bisher bewegte. Darnach bestimmt sich der Sinn schon des 1. Gleichnisses

Digitized by Google

21. *Niemand*, den die Noth nicht drängt, was freilich täglich geschehen kann, *nähet einen* eben erst aus der Weberei kommenden, also *ungewalkten Lappen als* Aufwurf, *aufgeflicktes Stück* (ῥάκους ist gen. epexeg. zu ἐπίβλημα) *auf ein altes Oberkleid; widrigenfalls der Einsatz* (πλήρωμα = id quo res impletur) *von ihm* wegnimmt, etwas *abreisst* (so wenn αἴρει transitiv ist; andernfalls heisst es: der Einsatz reisst von ihm los), *der neue von dem alten, und es entsteht ein schlimmerer Riss*, als zuvor war, da das alte Kleid einfach eine schadhafte Stelle, ein Loch aufwies. Da in der Frage 18 keine eigentliche Coordination vorliegt, sondern der 1. Satz sachlich dem 2. subordinirt ist, kann aber auch das 2. Gleichniss 22 nur dieselbe Pointe haben wie das 1. *Niemand schüttet neuen Wein in alte Schläuche*, lederne Ziegenschläuche, die Fässer des Alterthums; weil dieselben von dem gewaltsam gährenden Most zerrissen werden würden, Jos 9 4 13. Zu lesen ist ῥήξει von ῥήσσω = ῥήγνυμι. *Sondern jungen Wein in neue Schläuche!* Diesen affectvollen Abschluss (ℵB) haben abendländische Zeugen (D Codd it) getilgt, andere, zumal morgenländische durch βλητέον aus Lc 38 ergänzt.

Erster Sabbatspruch. Mc 2 23—28 = Mt 12 1—8 = Lc 6 1—5. Jesu Weg führt *zwischen den Saatfeldern hindurch:* daher 23 ℵA παραπορ. wie 9 30, während διαπορ. BCD aus Lc hereingekommen sein wird. *Seine* ihn begleitenden *Jünger fingen an*, was betont wird, weil das betreffende Thun erst durch das Betreten dieses Weges ermöglicht wurde. Gut griech. ist ὁδὸν ποιεῖν (ὁδοποιεῖν B) = viam sternere, was auf die Vorstellung führen würde, der betreffende Pfad sei von Aehren durchwachsen gewesen und habe durch Ausraufen derselben erst wieder hergestellt werden müssen (Euth). Dies müssten Mt und Lc missverstanden haben, da sie als Zweck des Ausraufens das Essen angeben, und letzteres wieder würde sich aus dem in Jesu Abwehr vorkommenden Beispiele des die Schaubrode essenden David erklären. Aber ὁδὸν ποιεῖν wird Jdc 17 8 τοῦ ποιῆσαι τὴν ὁδὸν αὐτοῦ gebraucht, wie sonst im Classischen ὁδὸν ποιεῖσθαι oder ὁδοποιεῖσθαι = iter facere. Jedes Bedenken verschwindet angesichts der sonstigen Latinismen des Mc. Derselbe übergeht das, von den Seitenreferenten richtig aus dem Zusammenhang gefolgerte, Essen der Aehren nur, weil nicht in diesem, sondern in dem Ausraufen derselben eine Analogie mit der Erntearbeit zu liegen schien. War diese nicht erlaubt (es ist das 3. unter den 39 verbotenen Sabbatwerken des Talmud), so auch jenes nicht. Somit handelt es sich nicht etwa, worauf theils die Form der Anklage 24 τοῖς σάββασιν ὃ οὐκ ἔξεστιν, theils die auseinandergehaltenen Momente der Antwort 25 26 und 27 28 führen könnten, um einen doppelten Vorwurf: dass nämlich die Jünger etwas an sich Unerlaubtes überdies auch noch am Sabbat verübt hätten. Sondern das in Anspruch genommene Thun ist Dtn 23 26, wie noch jetzt vielfach im Orient, ausdrücklich erlaubt. Augenblicklicher Hunger mag befriedigt werden, indem man, ohne eine Sichel zu gebrauchen, Aehren ausrauft und zerreibt (Lc 1). Also nur der Sabbat steht in Frage. Mit οὐδέποτε ἀνέγνωτε 25 verweist Jesus, welcher demnach die Schrift auch für seine eigene Person nicht etwa bloss aus dem Hören der Vorlesungen und Vorträge in der Synagoge gekannt haben wird, auf I Sam 21 1—6, wobei das bei Mt und Lc fehlende ὅτε χρείαν ἔσχεν treffend den Hauptgesichtspunkt der Perikope hervorhebt: Noth kennt kein Gebot. Dass man also speciell im Falle Hungers sich über ein gesetzliches Hinderniss hinweg-

Digitized by Google

setzen darf, beweist Davids (im Sinne der zeitgenössischen Theologie als maassgebend erscheinendes) Vorbild. Das im *Hause Gottes* **26** (so heisst Ex 23 19 die Stiftshütte), und zwar im sog. Heiligen aufgelegte Schauopfer, genannt לֶחֶם הַמַּעֲרֶכֶת oder לֶחֶם הַפָּנִים ἄρτοι τοῦ προσώπου, sollte nämlich nach Lev 24 9 als Hochheiliges von Priestern gegessen werden. Hier hat Mc wenigstens nach ℵBL rec. die sonst nur noch Lc 4 und 20 22 vorkommende Construction des Acc. cum inf. bei ἔξεστιν. Der Hohepriester machte diesmal wenigstens für den Fall, dass David und seine Leute rein seien, eine Ausnahme: also ein offenbarer Einbruch in die theokratische Ordnung. Dass David zu diesem Zweck in das Innere der Stiftshütte eingetreten sei, was eine weitere Gesetzesübertretung in sich beschlossen haben würde, steht freilich nicht im AT, sondern scheint aus der betreffenden Erzählung nur als Parallele zu dem ὁδὸν ποιεῖν der Jünger gefolgert, wie auch um dieser willen von Davids im AT zweifelhafter Begleitung die Rede ist. Ebenso beruht es auf unrichtiger Erinnerung, wenn der ganze Vorgang in Abjathars Zeiten (wofern das nur bei Mc stehende ἐπὶ Ἀβιαθὰρ ἀρχιερέως nicht wie 12 26 ἐπὶ τοῦ βάτου als eine Citationsformel gefasst werden kann) verlegt wird, da vielmehr dessen Vater Ahimelech der fungierende Hohepriester gewesen ist. Nicht um eine 2. Seite der Antwort Jesu, sondern um einen Ausspruch Jesu von principieller Bedeutung einzuführen, wird seine Rede **27**, wie 9 1, durch καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς unterbrochen. Der folgende, vielleicht ursprünglich selbständig überlieferte (DLM 215) Spruch ist Sondereigenthum des Mc und erinnert formell an I Kor 11 9, inhaltlich an II Mak 5 19 οὐ διὰ τὸν τόπον τὸ ἔθνος ἀλλὰ διὰ τὸ ἔθνος τὸν τόπον ὁ κύριος ἐξελέξατο.

Noch genauer entspricht ein im Talmud (Joma fol. 85) auf Rabbi Jonathan ben Joseph, im Midrasch (Mechilta zu Ex 31 13) auf Rabbi Simeon ben Menasia zurückgeführter Spruch: euch ist der Sabbat, nicht ihr seid dem Sabbat gegeben. Der Sabbat ist nicht um seiner selbst willen da, sondern gehört zu denjenigen Bestimmungen des Gesetzes („kleine Gebote"), welche bloss den Menschen zum Zweck haben, nicht aber den höchsten Zweck des Menschen selbst ausdrücken. Letzteren findet Jesus nach der unzweideutigen Erklärung Mc 12 29—31 gleichfalls im mosaischen Gesetz selbst ausgedrückt (das „grosse Gebot"), und insofern steht ihm dieses Gesetz unantastbar und unerschütterlich über jedweder menschlichen Kritik. Die Sabbatruhe aber erscheint ihm nicht unter dem vulgär-jüd. Gesichtspunkt einer gesetzlichen Leistung, durch welche man Gottes Wohlgefallen verdienen mag, sondern als eine göttliche Gnade, welche vom Menschen als fördernde und erquickende Wohlthat, nicht als knechtender und quälender Zwang empfunden werden soll. Die Ansprüche des Gesetzes können sich nur dem menschlichen Bedürfen gemäss gestalten. Allerdings stellt er auf diese Weise den Intentionen, welche die herrschende Theorie dem Gesetzgeber zutraut, die wahre Intention desselben gegenüber, wobei jedoch zu beachten ist, dass jene Theorie sich auf den Buchstaben Ex 31 13—17 berufen konnte, demzufolge das Sabbatgebot als eine Regelung menschlicher Leistungen gegenüber dem Bundesgott erscheint, wogegen Jesu Widerspruch der Idee der väterlichen Liebe Gottes entsprach, also direct und ausschliesslich aus den Tiefen seines Gottesbewusstseins geschöpft war. Darum geschieht es auch unter Hinweis auf die Ausnahmestellung, welche ihm der messianische Beruf unter den Menschenkindern anweist, wenn er aus dem verschwiegenen Obersatz, dass ihm bezüglich aller „kleinen Gebote" freies Verfügungsrecht zustehe, und aus dem Untersatze, dass der Sabbat unter die Zahl derselben gehöre, den Schluss zieht **28** ὥστε κύριός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου καὶ

Digitized by Google

τοῦ σαββάτου. Für den Begriff des „Menschensohnes" (s. S. 53 f) ergibt sich daraus eine, aus seinem überlegenen Gottesbewusstsein fliessende, Souveränetätsstellung, welche auch die Befugniss, die Sabbatheiligung nach dem Sinne der Einsetzung zum Dienste der Menschen zu ordnen, einschliesst. In Wahrung dieser seiner Aufgabe sichert er das menschliche Bedürfen gegen die es ignorirende und beeinträchtigende Satzung. Dagegen wird freilich zu Gunsten der sprachlich begründeten Gleichstellung von Menschensohn und Mensch die logisch erforderte Selbigkeit des Subjects im Folgesatz mit demjenigen der Prämisse geltend gemacht. Aber die Uebersetzer müssen gewusst haben, warum sie 27 ὁ ἄνθρωπος, 28 aber ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου geschrieben haben. Also auch nicht etwa als Vertreter echter Menschenrechte und Menschenwürde (worauf der fragliche Ausdruck, wenn er nicht einfach den Menschen bezeichnen sollte, zu weisen schien), zerbricht hier Jesus das Joch des Sabbatzwanges, sondern als Vertreter der väterlichen Liebe Gottes; ähnlich also, wie er 2 10 als Menschensohn den Menschen auch Sünden vergibt. Bezüglich der Frage, ob die hier erreichte Station des Lebens Jesu schon solche Selbstbekenntnisse und so scharf zugespitzte Erklärungen bezüglich seiner Erhabenheit über Sabbat und Gesetz zulässt, s. zu Mt 5 17. Eher auf Verneinung weist die allmähliche Entwickelung nicht blos seines messianischen Programms, sondern auch seiner oppositionellen Stellung zur obersten Autorität der Satzung, auf Bejahung dagegen der durch die reifen Aehren angezeigte Zeitpunkt, s. Einl. I 4.

Zweiter Sabbatsspruch. Mc 3 1—6 = Mt 12 9—14 = Lc 6 6—11. Nach I Reg 13 4 ἐξηράνθη heisst die Hand 1 ἐξηραμμένη = יבשה (bei den Griechen in diesem Sinne nicht); daraus wird schon 3 ξηρά, wie die Seitenreferenten gleich von vornherein schreiben. Der Kranke soll 3 *in die Mitte* treten, weil dem heimtückischen Beobachten und Auflauern gegenüber volle Oeffentlichkeit des Handelns beabsichtigt ist, s. zu 9 36. Das den Kern der Geschichte ausmachende Wort, womit Jesus dem Angriff der Gegner zuvorkommt, stellt zunächst die umfassenden Begriffe des sittlich gut und bös Handelns, dann, als diesen Begriffen untergeordnet, die dem Specialfall, um den es sich handelt, näher rückenden Begriffe der Lebenserrettung oder Lebenszerstörung einander gegenüber. Heilung oder Nicht-Heilung eines Leidenden treten nämlich unter diese Gesichtspunkte, sofern Unterlassen des ψυχὴν σῶσαι factisch dem ἀποκτεῖναι, scil. ψυχήν, gleichkommt. Unterlassen des ἀγαθοποιῆσαι (ℵD ἀγαθὸν ποιῆσαι), d. h. im NT wie im Classischen des Thuns des Guten zum Besten Anderer, also der Erfüllung sittlicher Pflicht, wird factisch zum κακοποιῆσαι, d. h. zur Ausserachtlassung einer pflichtmässigen Bethätigung der Nächstenliebe. Mit dieser Entscheidungsfrage macht Jesus, da Pflichtverletzung doch niemals Sabbatpflicht werden kann, die Rechtfertigung seines Heilens sogar am Sabbat um so unvermeidlicher, auch im Urtheil der Späher, als nach der pharisäischen Theorie und Praxis selbst zwar Heilungen am Sabbat unerlaubt sind, aber doch „omne periculum vitae pellit sabbatum", welcher Satz (Joma 8 6) freilich wieder so vielfach verclausulirt war, dass man in einzelnen Fällen kaum entscheiden konnte (Schr II 477). Nur Mc bringt den Erfolg οἱ δὲ ἐσώπων, nur Mc 5 auch die wechselnden Affecte des Zorns und Mitleids über ihre πώρωσις (paul. Wort, nur noch Rm 11 25, Eph 4 18). Auch die Seitenreferenten haben die, in der späteren Gräcität übliche, doppelt augmentirte Form ἀπεκατεστάθη aufgenommen. Den geschlagenen Pharisäern bleibt nun nichts übrig, als 6 die Synagoge zu verlassen

Digitized by Google

und *sich zu berathen* (συμβούλιον ἐδίδουν BL, dagegen A rec. ἐποίουν oder ἐποίησαν ℵC, was dem hebr. עָשָׂה עֵצָה gleichkäme), wie sie mit Hülfe einer Klage (vgl. Mc 2 = Mt 10 = Lc 7) auf Sabbatschändung den Ex 31 14 angezeigten Erfolg erzielen möchten. Solche Zwecke verfolgen sie forthin in Gemeinschaft *mit den Herodianern*, d. h. den Anhängern des nationalen Königshauses (vgl. Jos. Ant. XIV 15 10 οἱ τὰ Ἡρῴδου φρονοῦντες), s. O. Htzm 157 f. Die Pharisäer ihrerseits huldigen demokratischen Principien. Hier aber thut man sich zusammen gegen gemeinsame Gefahr. Geschichtlich fällt dies erst in eine Zeit, da Herodes auf Jesus und seine Sache aufmerksam geworden war Mc 6 14—16 = Mt 14 1 2 = Lc 9 7—9. Daher 12 13 fast wie unmittelbare Fortsetzung von 3 6 aussieht (Wdt I 25 f); s. S. 83.

Zulauf und gehäufte Heilungen. Mc 3 7—12 = Mt 12 15—21 = Lc 6 17—19. Mit seinen 5 Jüngern zieht sich Jesus, um das unfruchtbare Gezänk mit den Pharisäern abzubrechen, zurück **7** (ἀναχωρ. nur hier bei Mc, s. zu Mt 4 12) *an das Meer*, d. h. nach 4 1 35 an den See Gennesar. Bereits aber ist dem Zudrange der Menge nicht mehr zu wehren, was Mc in dem neuen Satze **8** zum Ausdruck bringt, wo πλῆθος πολύ eine nachgebrachte Näherbestimmung des Subjects darstellt. Der Zulauf erfolgt nicht blos aus allen Theilen Palästinas, inbegriffen Peräa (Mt 4 15 25) und das entlegene, nur erst neujüd., Idumäa, welches damals zu Judäa gehörte, Jos. Bell. III 3 5, sondern auch aus dem zwischen dem Judenlande und dem mittelländischen Meer gelegenen Küstenstrich von Tyrus und Sidon. Das Präsens ποιεῖ kennzeichnet das ständige Thun Jesu. Sondereigenthum des Mc bleibt, dass **9** Jesus *um des Volkes willen, damit sie ihn nicht drängten*, also um der wachsenden Belästigung zumal durch die *auf ihn sich werfenden* Heilungsuchenden **10** zu entgehen, Sorge trifft, *dass* (ἵνα im NT, wie in der späteren Gräcität nach den Verben des Bittens und Verlangens, des Befehlens und Anweisens) *für ihn ein Schifflein* (B hat den Plural) *in Bereitschaft gehalten werde* (daher 4 1). Eigen ist auch, dass **11** *die unreinen Geister, wenn irgend sie ihn sahen* (ὅταν fast wie ὅτε, daher mit Indicativ), *vor ihm hinfielen*. Ueber das Zeugniss der Dämonen, welches Jesus als unwillkommen zurückweist, s. zu 1 34.

Berufung der 12 Jünger. Mc 3 13—19 = Mt 10 2—4 = Lc 6 12—16. Vom Seeufer weg *geht* Jesus **13** *auf das Gebirge*, d. h. die Höhen im Gegensatze zur Niederung am See (wie LXX Gen 19 17 19, I Mak 9 38 40) hinter Kapernaum, und entzieht sich so abermals dem stürmisch andringenden Verlangen. Hier erfolgt die Bestellung des Zwölferkreises so, dass Jesus nach eigener Wahl οὓς ἤθελεν αὐτός zu sich rief, die Gerufenen aber ἀπῆλθον πρὸς αὐτόν. Er *setzt sie ein* **14** (ποιεῖν = καθιστάναι oder τιθέναι, ἐποίησεν = יָעַשׂ), damit sie seine stetige Umgebung, den Gegenstand seiner persönlichen erzieherischen Wirksamkeit (Bousset 57) bilden (ἵνα ὦσιν μετ' αὐτοῦ לִהְיוֹת אֹתוֹ) und vermöge dieses ihres Hauptvorzugs mit der Zeit befähigt werden sollten, seine Gehülfen, gewissermaassen Fortsetzer seines Werks, zu werden: *damit er sie aussende*, die Nähe des Gottesreiches *zu predigen*, ihn wie im Wort, so auch in der That zu vertreten (s. zu 1 39), indem sie **15** mit Erfolg *Dämonen austreiben* sollten. Die Bildung eines Jüngerkreises hatte somit zwei Zwecke; für jetzt Begleitung Jesu, für die Zukunft Aussendung. Das οὓς καὶ ἀποστόλους ὠνόμασεν fehlt freilich ADL rec., aber auch in den lat. und syr. Uebersetzungen

Digitized by Google

und ist wahrscheinlich aus Lc 13 eingetragen. Die Construction 15—17 ist dadurch schwerfällig geworden, dass Πέτρον sowohl zu ἐποίησεν, sei es nun 14, sei es 16, falls hier καὶ ἐποίησεν τοὺς δώδεκα ℵBC nicht aus 14 zur Erleichterung eingetragen ist (*er machte zu den Zwölfen den Petrus* u. s. w.), als zu dem parenthetischen Satze καὶ ἐπέθηκεν ὄνομα gehört. Speciell den Pt betreffend ist **16** die Umnamung später als Joh 1 42, früher als Mt 16 18, um so gewisser aber am richtigen Orte gesetzt, als der bisher gebrauchte Name Simon von jetzt ab nur noch 14 37, wo eine bestimmte Erinnerung es so mit sich brachte, erscheint. Simon ist Jesu erster Jünger; alle Hoffnungen eines künftigen Aufbaues knüpfen sich an diesen ersten Stein (Thoma, ZwTh 1875, 202—231). Eine andere Parenthese bringt die Sondernotiz **17**, dass das Zebedaidenpaar den Namen *Donnersöhne*, d. h. Donnerer (vgl. Lc 9 54), Βοανηργές erhalten habe: ein Wort von zweifelhafter Orthographie und Etymologie (vgl. Hogg in EB). Das gewöhnlich herbeigezogene בְּנֵי־רֶגֶשׁ würde nach Ps 55 15 heissen: Söhne lärmender Menge; daher Hier. dafür Benereem lesen wollte. Bartholomäus **18** = בַּר־תַּלְמַי ist Patronymicum (Joseph. Ant. XX 1 1 Θολομαῖος). Thomas = תְּאוֹם Zwilling, griechisch δίδυμος Joh 11 16 20 24 21 2, kann daher möglicher Weise Beiname zweier Brüder gewesen sein, deren jeder sonst auch noch einen anderen Namen tragen mochte; s. zu Lc 16 über ihn und den Θαδδαῖος, wahrscheinlich = Θευδᾶς (Dlm I 40), der aber in D und Codd it mit seinem semitischen Namen Λεββαῖος aufgeführt ist. Aber auch ein 2. Simon wird genannt, und zwar als Καναναῖος ℵBCDL oder Κανανίτης A rec., griech. Umbildung vom aramäischen קַנָּאִי = Mann aus einem unbekannten Ort Kanan, nicht Kana Joh 2 1 11 4 46 21 2; s. jedoch zu Lc 15.

Die pharisäische Anklage. Mc 3 20—22 = Mt 9 32—34 12 22—24 = Lc 11 14—16. Nach vollbrachter Apostelwahl kehrt Jesus **20** (ℵB bieten ἔρχεται statt ἔρχονται) *nach Hause* (so ist οἶκος gemeint, da er mit seinen Jüngern dort Rast halten und speisen will), um sofort zu erfahren, dass die Leute in Kapernaum unterdessen dieselben geblieben sind, s. zu Mc 1 33; insonderheit sieht πάλιν auf πολὺ πλῆθος 3 7 8 zurück. Noch viel charakteristischer als der Wegfall dieser Notizen bei den Seitenreferenten ist freilich der von **21**: οἱ παρ' αὐτοῦ, was irrig = οἱ περὶ αὐτόν 4 10 (aber die Jünger sind ja 20 mit Jesus im Hause) genommen oder auf Anhängerschaft im weiteren Sinn, ja sogar auf Pharisäer und Schriftgelehrte (D und Victor Antioch.) gedeutet worden ist, da es sowohl nach griech. (Polybius XXIII 1 6) und hellenistischem (I Mak 9 44 13 52, bzw. 53, Susanna 33, Jos. Ant. I 10 5) Sprachgebrauch, als auch im Zusammenhang mit 3 31 32 nur die Verwandten Jesu, d. h. Mutter und Geschwister bedeuten kann und so auch schon von den syr. und lat. Uebersetzungen genommen worden ist. Jene also *brachen auf*, ἐξῆλθον — ans Nazaret? Ihr Aufenthaltsort scheint mehr in der Nähe gedacht, vielleicht Kana Joh 2 1, vgl. 12. Die Kunde der von Jesus am Ufer des Sees entfalteten Thätigkeit und von der dadurch hervorgerufenen Aufregung des Volkes war auch (3 8) zu ihnen gedrungen; ihre Absicht ist, *ihn festzunehmen*, sich seiner zu bemächtigen, κρατ. αὐτ. wie 6 17 12 12 14 1: sie wollen das ihnen fremd und unverständlich gewordene, krankhaft überspannt vorkommende Familienglied aufsuchen und zu seinem eigenen Vortheil zwar, aber doch gewaltsam dem öffentlichen Leben entziehen. Denn sie waren der Meinung (Unterschied des Imperf. ἔλεγον vom Aorist

Digitized by Google

ἐξῆλθον), natürlich οἱ παρ' αὐτοῦ (dagegen unpersönliche Fassung bei Ew und Ws), ὅτι ἐξέστη (syr sin: aus seinem Verstande herausgekommen); vgl. Mc 2 12 5 42 6 51, II Kor 5 13. Richtig erklärt schon Theophylakt δαίμονα ἔχει. Um so eher kann der Evglst eine derartige Beurtheilung der Wirksamkeit Jesu als Vorstufe zu der viel schuldvolleren, weil direct böswilligen Anklage der *Schriftgelehrten* behandeln, *welche* 22 *von Jerusalem herabgekommen waren*, wie 7 1: schwerlich von einem Feste nach Hause zurückgekehrt, sondern von dort (vgl. 3 8) entsandt, um den neuen Propheten zu beobachten. Der Streit darüber, ob sich die richterliche Competenz des Synedriums zu Jerusalem über Galiläa erstreckt habe (O. Htzm 173 f) oder nicht (Schr II 187 206 f), erledigt sich im vorliegenden Fall dahin, dass eine förmliche Citation an Jesus nicht gelangt, die von Jerusalem aus gleichwohl geübte Controle aber mit der Zeit verhängnissvoll geworden ist, da im Volksbewusstsein die Autorität des Synedriums auf alle Fälle feststand; s. zu Act 9 2.

Jesu Apologie. Mc 3 23—30 = Mt 12 25—32 36 37 = Lc 11 17—23 12 10. Um sich gegen die gefährliche Verleumdung, die ihm zu Ohren gekommen, zu sichern, ruft Jesus 23 die Gegner zusammen. Nur Mc betont auch den parabolischen Charakter der folgenden Vertheidigungsrede (s. zu 4 2) und eröffnet dieselbe mit einer effectvollen, die Antwort vorausnehmenden, Frage: *wie kann Satan den Satan austreiben?* Den Widersinn einer solchen Annahme thut ein Doppelgleichniss dar. Kein *Reich* oder *Haus kann* 24 25 σταθῆναι (dasselbe wie später στῆναι), *Stand haben, wenn es gegen sich selbst* (ἐφ' ἑαυτήν prägnanter Ausdruck: so dass die einzelnen Theile desselben in Kampf mit einander gerathen) *getheilt ist*. Wenn das, was nur als eine Einheit existiren kann, in eine Vielheit einander bekämpfender Theile zerfällt, so ist es verloren: so das monarchische Reich, so die patriarchalische Familie. Der Untersatz, dass auch der Satan sein Reich, bzw. Haus hat, fällt in allen Redactionen weg. In der Ausführung der Veranschaulichung des Themas 24—26 schreitet die populäre Rede gleichmässig mit καί fort; in der ganzen Stelle ist auch ἐπί wie 13 8 in feindlichem Sinne gebraucht. Id quod erat demonstrandum bringt erst **26**, wo zu lesen sein wird καὶ ἐμερίσθη, οὐ, nicht ἐμερίσθη. καὶ οὐ, und ἀνέστη = *sich erhebt*, wie auch τέλος ἔχει = *es ist aus mit ihm* (vgl. Lc 22 37) Sondereigenthum des Mc bleiben. Zu letzterem Ausdruck vgl. Testam. XII patriarch. Dan 6 συντελεσθήσεται ἡ βασιλεία τοῦ ἐχθροῦ. Das 2. Gleichniss 27 soll den Schluss erzwingen: also weiss man, dass ich mächtiger bin, als der bisher Uebermächtige, nämlich der Satan; nicht sein Werkzeug, sondern sein Ueberwinder. Hieran schliesst sich 28 das Wort von der Sünde wider den hl. Geist, weil die Pharisäer nicht blos, wie ihnen nachgewiesen war, einer augenfällig wirksam gewordenen Gotteskraft hartnäckigen Widerstand, ja bewusste und entschlossene Feindschaft im eigenen Herzen entgegensetzen (alle Erklärungen der betreffenden Sünde, die auf einen inneren Gesammtzustand hinauslaufen, genügen dem Zusammenhang nicht, vgl. das Richtige bei Titius I 111 125 162), sondern jene auch vermöge einer, den Thatbestand in sein Gegentheil verdrehenden, Lästerrede um ihren Eindruck in den Herzen Anderer bringen wollen. *Alle* (πάντα nachdrücklich voran und τὰ ἁμαρτήματα erst am Schlusse des dazwischen tretenden Satzes: Sperrung) *Sünden und* insonderheit *alle Lästerungen* der Menschen *werden vergeben werden*, sind, unter Voraussetzung der μετάνοια,

Digitized by Google

vergebbar; **29** *wer aber gelästert haben wird* gegen das πνεῦμα ἅγιον, d. h. nach Mt 28 gegen die, Jesu bei der Taufe zu Theil gewordene, in den Dämonenheilungen erkennbar gewesene, Gotteskraft, welche der Lästerer böswillig für eine Teufelskraft ausgibt, der ist, gleich dem Lästerer des „Namens" Lev 24 10—16, *schuldig eines ewigen*, niemals zu sühnenden, über den Tod hinauswirkenden, *Vergehens* oder „Gerichtes", wie die Syrer lesen. Mc betont den Zusammenhang, in welchem hier das Wort von der unvergebbaren Sünde auftritt, zum Schlusse noch einmal mit der Bemerkung **30**: so sprach er, weil sie Anleitung gegeben hatten, das πνεῦμα ἅγιον für ein πνεῦμα ἀκάθαρτον zu nehmen. Hier also besteht im Gegensatze zu Mt 32 = Lc 12 10 die nicht vergebbare Sünde gerade in der Lästerung Jesu, welcher ja seine Macht zum Exorcismus durch den Geist besitzt Mt 28.

Jesu Familie. Mc 3 31—35 = Mt 12 46—50 = Lc 8 19—21. Während im Innern des Hauses Jesus vor grosser Zuhörerschaft **32** seine Vertheidigung gegen die Schriftgelehrten führt, sind die 3 21 zu diesem Zwecke Ausgezogenen genaht und stehen jetzt draussen, können aber um der, den Zugang versperrenden, Volksmassen (Situation wie 2 2) willen nicht herein, müssen vielmehr ihr Begehren auf dem Wege an ihn gelangen lassen, dass die Botschaft von den hinteren Reihen in der Richtung nach vorn weitergegeben wird. Die Schwestern sind wegen 3 35 in AD auch **32** eingedrungen. Aber nur bei Mc, wo 3 21 vorangegangen war, versteht sich, wie die Absicht der Nahenden, so die scharfe Spitze der Frage **33**. Ueber das θέλημα **35** s. zu Joh 7 17.

Das Gleichniss vom Säemann. Mc 4 1—9 = Mt 13 1—9 = Lc 8 4—8. Das *πάλιν* **1** sieht auf 2 13 zurück, und mit der *sehr grossen Menge* sollen bisherige Schilderungen vom Volkszulauf wie 3 7 überboten werden; der Eintritt in das Schiff war schon 3 9 vorbereitet. Die διδαχή **2** ist nicht Lehrweise, sondern bereitet wie 12 38 auf den folgenden Lehrvortrag vor (Schz). Demgemäss ist auch ἐν παραβολαῖς nicht sowohl von der Mehrzahl folgender Parabeln zu verstehen, sondern steht wie 3 23 12 1 = παραβολικῶς (Jlchr). Das Gleichniss vom Säemann (ὁ σπείρων **3** = Mt 3 = Lc 5 generischer Artikel: der, dessen Beruf das Säen ist) bildet das Ereigniss dieses Tages und wird zugleich probeweise für die parabolische Lehrmethode Jesu überhaupt mitgetheilt. Mit malerischer Ausführlichkeit unterscheidet die allegorisirende Redaction der Evglsten (s. oben S. 71 f) hier viererlei Arten des Bodens. Erstlich den festgetretenen Weg **4** (*längs dem Weg hin*, nicht etwa „neben dem Weg", was παρὰ τῇ ὁδῷ wäre), wo die zufällig dahin überspringenden Körner von den Vögeln aufgepickt werden. Zweitens **5** *das Felsige* (loca saxosa: gegentheilige Verwendung des Bildes Mt 7 24 25 16 18), wo auf dünner Erdschichte die ersten Frühlingspflanzen, weil sie keine tiefe Erde zu durchdringen haben, schnell aufgehen, aber nur, um unter der Sonnengluth zu leiden (καυματίζεσθαι) und zu *verdorren* (ξηραίνεσθαι). Drittens **7** *die Dornen*. Im Gegensatze zum 1. kommt es auch in diesem Falle zu einer Entwickelung, aber im Gegensatze zu der ebenso rasch stattfindenden wie vorübergehenden des 2. Falles zu einer schon vor der Erreichung des Zieles zerstörten. Zu einer erfreulichen Vollendung bringt es nur viertens das *gute Land*, wohin **8** *anderes* (s. zu Mt 4—8) *fiel, wuchs* (αὐξανόμενα κB, αὐξανόμενον ACDL; bei dieser Lesart gehören die Participia zum Object καρπόν, bei jener zum Subject ἄλλα) *und Frucht trug* (διδόναι καρπόν = עשה פרי). In der Par-

Digitized by Google

tikel von den Zahlen der Körner, die je von einem Keim, aus welchem mehrere Halme aufsteigen können, hervorgebracht werden, variiren nicht blos die Evglsten, sondern auch die Handschriften; εἰς würde entweder nur eine Variante zu ἐν sein oder bedeuten: *bis zu*. Ueber den Mahnruf **9**, welcher als Abschluss dem einleitenden ἀκούετε 3 entspricht, s. zu 4 23.

Zweck der Gleichnissrede. Mc 4 10—12 = Mt 13 10—15 = Lc 8 9 10. Erst als sie *allein* **10** (κατὰ μόνας scil. ὁδούς oder χώρας, LXX für לבדו) waren, fragten ihn οἱ περὶ αὐτὸν σὺν τοῖς δώδεκα, d. h. das 3 32 34 beschriebene Publikum, der ganze Anhang Jesu, nach der Bedeutung des vernommenen Gleichnisses. Gleichwohl steht der Plural (gegen A rec. τὴν παραβολήν), entweder im Rückblick auf 4 2 oder im Vorblick auf die Antwort 4 13, welche von der einen Parabel eine Wendung zu allen Parabeln nimmt. Vorher aber berührt dieselbe den Zweck der Parabelrede Jesu überhaupt. Nicht für die Jünger ist sie **11** bestimmt; ihnen ist vielmehr im göttlichen Rathschlusse (δέδοται wie Apk 11 2) die Deutung der Parabeln zugedacht (B. Ws). Wäre dagegen δέδοται wie Mt 19 11 von schon vorhandenem Besitz zu verstehen (Jlchr I 123 f), so läge derselbe darin begründet, dass die Jünger durch ihren Anschluss an Jesus bereits bewiesen, dass ihnen irgend welches Verständniss vom Wesen des Reiches geschenkt ist. Unter μυστήριον τῆς βασ. τοῦ θ. sind wohl die nicht allgemein und unmittelbar verständlichen, einstweilen noch im göttlichen Rathschlusse verborgenen Beziehungen des Reiches zu Welt und Menschheit zu denken. Im Contrast mit den Jüngern heissen die übrigen Zuhörer, das grössere Publikum, οἱ ἔξω, wie I Kor 5 12 13, Kol 4 5, I Th 4 12, I Tim 3 7 die Nichtchristen, bei den Juden die Nichtjuden heissen, חיצונים. Wenn nun diesen *Alles* nur *in Parabelform zu Theil wird* (γίνεσθαι wie Mt 18 12; D Codd it lesen λέγεται), so wird damit als nächster Zweck der Parabelrede der angegeben, dem Volke das Wort in einer Form zu vermitteln, welche eher Verhüllung als Enthüllung der Geheimnisse, eher Verheimlichung als Offenbarung der Wahrheit bedeutet; als entfernterer und letzter Zweck erscheint **12** sogar der, durch eine solche Verkündigungsweise die Volksmasse, deren Zustand beim Auftreten Jesu schon wenig Aussichten bot, vollends zu verstocken.

Deutung des Gleichnisses vom Säemann. Mc 4 13—20 = Mt 13 18—23 = Lc 8 11—15. Jetzt erst, in neuem Redeansatz (**13** καὶ λέγει αὐτοῖς) nimmt Jesus die Frage 10 auf: *Ihr versteht also diese Parabel nicht* „und auch nicht, wie ihr alle die Parabeln verstehen sollt“ (so B. Ws mit Rückblick auf den Plural 10). Aber es findet vielmehr Vorblick auf die vom Evglsten noch mitzutheilenden Parabeln statt und sind 2 Fragen zu unterscheiden. Jesus ist betroffen darüber, dass die Jünger die bereits erzählte Parabel nicht verstehen; geringe Aussichten habe er darum für die noch zu erzählenden (Sw): also ein Vorwurf wie 8 17 21, wo auch die gleiche Jesajastelle erscheint (Jlchr I 125 f). Mag man nun die allegorisirenden Züge ganz auf Rechnung des Evglsten setzen (Jlchr I 107—111 189 f 198 II 535—538) oder sie ganz (Fn, JpTh 1888, 535—547) oder halb (J. Ws, StK 1891, 307 f) zum Ursprünglichen schlagen: die folgende Auslegung wird keiner von beiden entgegengesetzten Auffassungen gerecht, sofern sie Bild und Sache unklar vermischt. Denn obwohl nicht der Mensch, sondern das Wort dem Samenkorn entspricht, dieses aber in der Sache wie im Bilde durchweg das selbige und gleiche ist, werden doch nicht die ver-

Digitized by Google

schiedenen Arten der Bodenbeschaffenheit auf die verschiedenen Arten der Herzensbeschaffenheit gedeutet, sondern erscheinen vielmehr Menschen als οἱ παρὰ τὴν ὁδόν gesäet; denn **15** (οὗτοι vorwärtsweisend: *Folgende*) ist zu jenen Worten nach 16 entweder σπειρόμενοι oder σπαρέντες zu ergänzen: *da wo* (ὅπου wie I Kor 3 3 gebraucht) *das Wort gesäet* oder vielmehr verkündigt *wird*; der eingeschobene Zwischensatz ὅταν ἀκούσωσιν dient zur Erklärung des εὐθύς. Auch ἔρχεται und αἴρει hängen noch von ὅπου ab. An sich könnte *der Satan* freilich auch ganz aus dem Spiele bleiben, da der festgetretene Wegboden Lc 8 5 schon an und für sich das Schicksal des Samens hinlänglich erklärt (Wtch 158), den Vögeln aber, wenn sie allegorisirt werden sollen, eher die flüchtigen Erregungen von Seiten der Aussenwelt entsprechen, unter welchen der Eindruck des Wortes verfliegt (Fn 540). Aber der spätjüdische Dualismus urtheilt anders. Der 2. Classe, die in analoger Weise (**16** ὁμοίως wie 15 3) ausgedeutet wird, fehlt die bei der 1. vermisste Empfänglichkeit nicht (μετὰ χαρᾶς), wohl aber der Wurzel Festigkeit: **17** ἐν ἑαυτοῖς, also Bild und Sache zugleich. Sie sind *zeitweilig*, für den Augenblick. Des Weiteren wird der Aufgang der Sonne nach Anleitung der Erfahrungen, welche die Gemeinden zu machen gehabt hatten, auf θλῖψις καὶ διωγμός gedeutet, was etwa zu der Bedeutung der Sonnenhitze Ps 121 6, Jes 25 4 49 10, Jer 17 8, Apk 7 16 stimmt, nicht aber zu der sonst aller Poesie geläufigen Vergleichung des Glücks mit dem Sonnenschein, z. B. Jdc 5 31 καθὼς ἡ ἀνατολὴ τοῦ ἡλίου. Ueber σκανδαλίζειν im Sinne von 9 43 45 47 zu Mt 5 29. Die *Dornen* **18**, wozu vgl. Jer 4 3, deuten nach Gen 3 18, Job 30 7 auf die Mühseligkeiten und den Druck des Lebens (Wtch). Dem kommen wenigstens nahe *die* bei solchen, *welche das Wort* einst willig *gehört haben*, nachträglich **19** sich auch ohne Beihülfe der Verfolgungen des 2. Falles einstellenden *Sorgen des* vormessianischen *Weltalters* und *der Betrug des* personificirt gedachten *Reichthums* und *die Begierden bezüglich* (περί = circa) *des Uebrigen*, wodurch das Wort um seine Wirkung gebracht wird. Auffallen kann εἰσπορευόμεναι: in die Herzen gedrungen, wo sie doch gerade nach der hier obwaltenden Allegorie des Dornbodens schon vorher gewesen sind; aber das Wort soll dem ἀνέβησαν 4 7 entsprechen. Ebenso steht καὶ ἄκαρπος γίνεται, entsprechend 4 7 καὶ καρπὸν οὐκ ἔδωκεν, hier ausgesagt vom λόγος (Vkm), nicht von dem Menschen (Mr), dem das Bild gilt. *Gutes Land* **20** endlich repräsentiren diejenigen, welche erstlich *hören*, zweitens das Gehörte in sich *aufnehmen* (παραδέχονται), drittens *Frucht bringen*, womit die Deutung wieder in das Bild zurückgeht (B. Ws). Die Buchstaben vor den Zahlen haben die lat. Uebersetzer ἓν gelesen, die griech. Codd, seitdem sie den Spiritus setzen, ἐν = in (zu) 30 u. s. f.

Aufmunterung zum Verständniss. Mc 4 21—25 = Lc 8 16—18. Eine Reihe von Sentenzen, welche bei Mc die erste specielle Unterweisung des Jüngerkreises bezüglich ihrer Berufspflicht darstellen und dazu auch sachlich geeignet erscheinen (Pfl 370f). Aber in welchem Zusammenhang hat Mc die hier angebrachten Worte gedacht? Entweder soll schon 21—23 eine Remedur gegen 4 10 11 bieten (B. Ws, Sw), oder der zwischen beiden Stellen vorhandene Widerspruch beweist vielmehr, dass 21—23 im Anschlusse an 4 20 zu verstehen ist und in Uebereinstimmung mit der Parallele Mt 5 15 16 die Unerlässlichkeit des καρποφορεῖν darthun soll (J. Ws, Jlchr II 86). Aber die ganze Stelle macht den Eindruck, als handle es sich um ein Gebiet nicht des Wissens, sondern des

Digitized by Google

Handelns, speciell um die Versicherung, dass die Wahrheit nicht zum Zweck der Verheimlichung mitgetheilt werde, sondern zur weiteren Verbreitung da sei, wie das Licht da ist, um seine Strahlen so weit als möglich zu senden. ***Doch nicht kommt die Lampe*** **21**, wenn sie nämlich im Hause angesteckt wird; s. zu Mt 5 15. Aber zum Messgeschirr kommt in unserer Stelle noch κλίνη = Tischlager und Tragbett, Schlafbank, mit hohen Füssen versehen. Ein Beispiel ältesten Textverderbs bietet die LA ℵB ὑπὸ statt ἐπὶ τὴν λυχνίαν. Mehr noch spricht **22** für die 1. Erklärung. Der für jetzt nöthige Unterschied engerer und weiterer Kreise (vgl. 4 10 11) ist nicht etwa da, um sich zu einem dauernden Gegensatze von esoterischem und exoterischem Wissen zu verfestigen. Vielmehr kann von Verborgenem nur die Rede sein im Gegensatz zum Offenbaren; es ist seine Bestimmung, in letzteres umgesetzt zu werden, wie überhaupt gilt, dass alles Wirkliche irgendwann auch für das Bewusstsein vorhanden sein, bekannt und anerkannt werden muss. Hier wiederholt **23** aus 4 9 eine Sentenz, die bei Mc vielleicht noch 7 16, 2mal auch bei Lc (s. zu 14 35), dagegen sonst noch Mt 11 15 13 9 43, Apk 2 7 11 17 29 3 6 13 22 nach Ez 3 27 steht, um die Leser zu veranlassen, nicht leicht über das Gesagte hinwegzusehen. So scheint auch unserem Wort für Zeit und Umgebung des Evglsten irgendwelche praktische Bedeutung zuzukommen. Die Verantwortlichkeit aber, die in der (vorübergehend) bevorzugten Stellung der Jünger als Leuten, welchen ein Wissen um die Geheimnisse des Gottesreiches anvertraut wurde, begründet ist, gibt Anlass zu der Mahnung **24**: ***Sehet zu***, d. h. achtet auf das, ***was ihr höret***, um es in seiner ganzen Bedeutung würdigen zu können (B. Ws). Der folgende Spruch soll nach der 2. der oben unterschiedenen Auslegungsweisen nur wieder die Unentbehrlichkeit eigener Leistungen als zu Tage tretender Früchte des Glaubens darthun: auf euer Messen kommt es an; darnach richtet sich Gott (Jlchr). Dagegen ist bei der 1. Auffassung das Wort vom Maass und Gegenmaass hier wohl nur durch die Vorstellung der Proportionalität im activen und passiven Verhalten (Achtsamkeit und Förderung) bedingt, wobei jedoch der aus Mt 6 33 = Lc 12 31 angeschlossene Zusatz auf die letztere Seite schliesslich noch das Uebergewicht verlegt, um auf das 25 Folgende überzuleiten. Somit unterbricht die aus Mt 7 2 = Lc 6 38 (beide Evglsten haben den Spruch bereits, und zwar in passenderem Zusammenhang, lassen ihn also hier um so gewisser aus) ungeschickt hereinragende Gnome den ursprünglichen Gedankengang. Richtig dagegen schliesst sich als Begründung des βλέπετε **25** an: je sorgsamer sie auf das Gehörte achten, je treuer sie es bewahren und verarbeiten, desto reichlicher wird sich ihnen die Wahrheit erschliessen. Ihre bisher bewiesene Fähigkeit, dieselbe aufzunehmen, erscheint als ein Besitz, der sich, ohne einen Stillstand zuzulassen, mit höherer Naturnothwendigkeit mehren muss. Dieser Spruch, antecipirt Mt 13 12, erscheint in anderer Form und Bedeutung Mt 25 29 = Lc 19 26: zwischen Haben und Nichthaben gibt es kein Drittes; wie jede Gabe, so wird auch jede Habe zur Aufgabe.

Das Gleichniss vom Samenkorn. Mc 4 26—29 (= Mt 13 24—30). Dasselbe muss nach 4 33 34 wieder als öffentlich vor dem Volke geredet gelten, falls nämlich Mc seine Parabelrede als an Einem Tage gesprochen denkt. Wahrscheinlich liegt nur schriftstellerische Gruppirung vor; s. zu 4 36. Wenn **26** ***das Gottesreich*** direct mit dem Säemann oder seinem Thun verglichen ist, so wäre dafür genau genommen vielmehr zu sagen: also verhält es sich mit dem Gottes-

Digitized by Google

reich, *wie wenn* (zu ὡς ist ein ἐάν hinzuzudenken) *ein Mensch den Samen aufs Land geworfen hätte* (βάλῃ) und dann 27 hinginge *und schliefe und aufstünde*, d. h. weiter nichts dazu thäte (Ps 3 6 127 2), sondern seinen gewohnten Lebensbeschäftigungen nachginge, wie es der gleichförmige Wechsel von *Nacht und Tag* (s. zu Lc 2 37) mit sich bringt, während *der Same* seinerseits auf eine Weise, deren Hergang dem Säemann selbst unbekannt bleibt, *sprosst und sich dehnt:* μηκύνειν = lang machen wie Jes 44 14. Wird aber nach BD μηκύνεται gelesen, so bricht die mit ὡς eingeleitete Construction schon ab vor 28: *von selbst* (αὐτομάτη wie Act 12 10) *bringt die Erde Frucht*, letzteres in weiterem Sinne gemeint, wie die folgende Aufzählung lehrt; vom Erdboden wird das Samenkorn in der Stille emporgetrieben und gezeitigt. Die Stadien des Wachsthumsprocesses (vgl. I Clem 23 4) bezeichnen die Erscheinungen des Grases (χόρτος bedeutet hier den Halm), der Aehre, endlich des vollen Weizens, der nach BD sogar rhetorisch veranschaulichend im Nominativ dem Accusativ zur Seite tritt, wie dasselbe, gleichsam indeclinabel gewordene, πλήρης wahrscheinlich auch Act 6 5 und Joh 1 14 neben einem Genetiv steht. Bis hierher geht der Sinn des Gleichnisses auf die keiner Nachhülfe bedürftige Sicherheit der Entwickelung des Gottesreiches (Jlchr). Dagegen verschiebt sich die Pointe 29. *Wann aber* παραδοῖ (wie von παραδόω gebildet, vgl. 14 10 11 und 8 37 δοῖ): wird entweder (gewöhnlich) aus dem häufigen intransitiven Gebrauch transitiver Verba (wenn die Frucht sich „überliefert", geneigt haben wird und mit Hinweis auf die unsichere LA Jos 11 19 ἦρις οὐ παρέδωκε τοῖς υἱοῖς Ἰσραήλ) oder nach der Bedeutung von παραδιδόναι = gestatten (z. B. Polybius XXII 24 9 τῆς ὥρας παραδιδούσης) erklärt. Es gilt dem Momente, da „die Felder schon weiss zur Ernte sind" Joh 4 35. Das Uebrige ist aus Jo 3 18, bzw. 4 13; vgl. Apk 14 15. Sonach entwickelt sich 27 28 das im Stillen gepflanzte Gottesreich von selbst weiter und braucht seine Zeit, um allmählich der Vollendung des äusseren Abschlusses entgegenzureifen (Pfl 370). Dagegen wäre nach 26 29 darauf zu reflektiren, dass der Mensch nur am ersten Anfang und wieder am letzten Ende direct eingreift. Nachdem er gesäet hat, hat er nichts mehr zu thun, als den richtigen Moment der Reife abzuwarten und dann Hand anzulegen (Jlchr). Niemand kann das Kommen des Reiches Gottes durch selbstthätiges Mitanfassen beschleunigen; es kommt, wenn nach Gottes Willen seine Zeit da ist (J.Ws, Predigt 49 84 f). Soll der erstere Sinn bestehen bleiben, so müsste 29 als allegorisirender Zusatz betrachtet werden dürfen. NtTh I 221 213 f.

Gleichniss vom Senfkorn. Mc 4 30—32 = Mt 13 31 32 = Lc 13 18 19. Eingeleitet 30 (wo ὁμοιῶν absolut steht = parabolisch darstellen) durch eine im communicativen Ton gehaltene Aufforderung zum Nachdenken (τιθέναι τι ἔν τινι = etwas unter einem Gesichtspunkt betrachten, z. B. Arist. Pol. VII 2 1 ἐν πλούτῳ τὸ ζῆν εὖ τίθεσθαι), erscheint das Gleichniss 31 (ὡς entspricht dem πῶς. κόκκῳ, während κόκκον AC it rec. auf θῶμεν 30 zu beziehen wäre, ℵBD dem ὁμοιώσωμεν: verglichen soll es werden, *wie* man *mit einem Senfkorn* vergleicht) als schilderndes Bild von einem relativ (d.h. etwa für die populäre Betrachtung auf palästinischem Boden, s. zu Mt 6 26) kleinsten (μικρότερον, also trotz ὅς im Genus bestimmt durch den Begriff des σπέρμα) Samenkorn, das, *wenn es gesäet sein wird*, zum grössten Gartenkraut (λάχανον = ירק) wird (32 γίνεται). Gedacht ist an die überall, auch bei uns, vorkommende Senfstaude, Sinapis, Brassica alba,

Digitized by Google

die aber am See Gennesar oft bis zu 3 oder 4 Meter Höhe gedeiht, daher schon bei Mc, selbstverständlich auch bei den Seitenreferenten, die ja einen „Baum" kennen, von einer Laubkrone die Rede ist, unter deren Schatten die Vögel des Himmels Nester bauen, nach Ez 17 23, Dan 4 9 18. Die gewaltige Grösse des Gottesreiches am Ende seiner Gestaltung soll dem, welcher an seiner jetzigen Verborgenheit und Unscheinbarkeit Anstoss nehmen will, zu Gemüth geführt werden (Jlchr II 576).

Methode der Gleichnissrede. Mc 4 33 34 = Mt 13 34 35. Die Bemerkung **33** stellt die vorangehenden Gleichnisse unter den Gesichtspunkt einer probeweisen Auswahl. Das καθὼς ἠδύναντο ἀκούειν könnte den wirklichen Zweck der Gleichnissrede andeuten (s. oben S. 72 f): weil Uebersinnliches ohne Veranschaulichung unfassbar bleibt. Aber **34** ändert sich die Sachlage im Sinne von 4 11 12: nur bei den Jüngern wandelt er das Hören in Verstehen, die Anderen sollen nur etwas für die Ohren haben: ἀκούειν ist also gerade umgekehrt wie I Kor 14 2 gebraucht. Man könnte im Hinblick auf 4 10 sogar hier eine vom Evglsten beabsichtigte Vorbereitung auf weitere esoterische Belehrungen und Weisungen für die Zukunft suchen (Brdt 533).

Der Seesturm. Mc 4 35—41 = Mt 8 18 23—27 = Lc 8 22—25. Mit **35** λέγει κτλ. lenkt Mc von dem, ein gewohnheitsmässiges Thun schildernden, ἐλάλει 4 33 34 wieder in die eigentliche Geschichtserzählung zurück. Um die Menge noch vor Sonnenuntergang zu zerstreuen (Sw), lässt sich Jesus über den See rudern: eine 1. Reiseunternehmung, welche den seit 2 1 stehend gedachten Aufenthalt in oder bei Kapernaum unterbricht. Die Jünger scheinen von dem Plane Jesu, das jenseitige Ufer aufzusuchen, überrascht. Unvorbereitet **36** ***nehmen sie***, indem sie ***das Volk entliessen, ihn, wie er im Bote war,*** mit sich: also dauert die Situation 4 1 noch fort und selbst 4 10 war antecipando erzählt. Um so mehr sind auch die mit καὶ ἔλεγεν 4 11 21 24 26 30 eingeführten Stücke als Einschaltungen zu betrachten, welche sich bereits dem Gruppensystem des Mt nähern. Die ***anderen Boote*** scheinen auf ein Geleite zu deuten. Auf dem tief gelegenen (vgl. κατέβη Lc 23) See bricht jetzt plötzlich ein aus den Schluchten am nordöstlichen Ufer kommender heftiger Windstoss los, hier nach **37** eine λαῖλαψ μεγάλη (Jon 1 4 וַיְהִי סַעַר־גָּדוֹל) ἀνέμου (vgl. Schz über das Ungriechische dieser Verbindung), nach Mt 24 ein σεισμός (27 54 Erdbeben, hier für סַעַר wie Jer 23 19), so dass ***die Wellen in das Schiff schlugen*** (ἐπιβάλλειν intransitiv) und dieses bereits anfing, ***voll zu werden.*** Jesus aber ***befand sich schlafend*** **38** ***auf dem Hintertheil des Schiffes***, wo ein Kopfpolster angebracht war. Die Anrede derer, die ihn erwecken, variirt in charakteristischer Weise: Mc διδάσκαλε und eine vorwurfsvolle Frage, wozu vgl. Virgil, Aen. IV 560 Nate dea, potes hoc sub casu ducere somnos? Das διεγερθείς **39** bedeutet nicht das Erwachen, sondern das Aufstehen. So wird γαλήνη, Stille auf ruhiger, glatter Seefläche; ἐκόπασεν ὁ ἄνεμος nach Jon 1 11 12, wo ἡ θάλασσα κοπάζει. ***Und sie*** d. h. die Jünger **41** ***erschraken*** (ἐφοβήθησαν φόβον μέγαν = Jon 1 10, vgl. auch 16) ***gewaltig*** über den, welchem nicht blos die Dämonen (vgl. 1 27), sondern ***auch der Wind und das Meer dienstbar sind.*** Die Furcht vor dem Dämon des Ungewitters weicht der Furcht vor der Offenbarung des Göttlichen; vgl. Lc 5 8.

Der gerasenische Besessene. Mc 5 1—20 = Mt 8 28—34 = Lc 8 26—39. Zum ἄνθρ. ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ **2** vgl. 1 23. Während er die Gesellschaft der

Digitized by Google

Lebenden flieht, wählt er sich **3** die Grabhöhlen zum Aufenthaltsort. Die Depressionszustände solcher Kranken schlagen in vorübergehende Exaltationszustände um. Jetzt war die Tobsucht so stark geworden, dass man ihn ***nicht einmal mehr*** an eine Kette legen konnte, da **4** zu diesem Zweck unternommene Versuche immer zu Schanden geworden waren. Zwar hatte man ihn gefesselt ***mit Hand- und Fussfesseln:*** er aber wusste sie stets wieder zu zerreissen, nämlich jene auseinander zu ziehen, diese, bei den Römern oft aus Holz bestehenden, compedes zu zerreiben. Kraftproben der acuten Tobsucht (Pieper 73). Am Schlusse kehrt Mc zu der Indicativ-Construction 3 zurück, statt zu schreiben καὶ μηδένα ἰσχύειν. Eigenthümlich und bezeichnend ist in der ausführlichen, in schwerfälliger Satzbildung erfolgenden, Schilderung vom Zustand des Besessenen **5** das ***bei Tag*** wie ***bei Nacht*** anhaltende Wüthen gegen sich selbst. Die Darstellung **7** lehnt sich wie 1 24 3 11 an I Reg 17 18 an. Schon ἀπὸ μακρόθεν (der gleiche Pleonasmus auch 14 54 15 40 und vielleicht Mt 26 58) erkennt er **6** in Jesus den den Dämonen Gefährlichen, läuft auf ihn zu und fällt ihm flehend zu Füssen. Auch hier **7** trägt erstmalig ein (eben desshalb als Jude zu denkender, vgl. auch 19) Dämonischer Jesu den Titel des Messias entgegen: ***Sohn Gottes, des Höchsten,*** d. h. noch über dem Sohne Gottes Stehenden, wesshalb der Dämonische an ihn appellirt; s. zu Lc 6 35. Zu τί ἐμοὶ καὶ σοί vgl. I Reg 17 18. Ὁρκίζειν classisch = schwören lassen, hellenistisch = השביע I Reg 2 42, II Chr 36 13 beschwören, steht mit doppeltem Accusativ. Vgl. Mc 1 24 3 11. Unter der Qual, mit der er verschont bleiben will, ist vielleicht Ueberweisung an die Hölle Lc 16 23, Apk 14 10 20 10 (B. Ws), wahrscheinlicher einfach der mit Schmerzen und Krämpfen verbundene Exorcismus zu verstehen (B. Ws). Dieser wird daher **8**, wo also ἔλεγεν plusquamperfectisch zu fassen ist (Blk), nachträglich noch erwähnt. Um der Vielheit der ihn plagenden Zerstörungstriebe willen, die aber als geschlossene Einheit empfunden wird, legt der Kranke **9** der unheimlichen und dunkeln Macht, von der er sich beherrscht fühlt und mit der er sich selbst verwechselt, den Namen ***Legion*** bei. Eine römische Legion betrug freilich bis aufs Dreifache der 13 angegebenen Zahl 2000. Die Vereinbarlichkeit ihrer Bitte um Schonung mit der von Jesus beabsichtigten Vertreibung aus dem Menschen thun die Dämonen **12** dar: die Schweine, darein sie fahren wollen, müssen also zur Stelle sein (gegen Mt 30). Dabei scheint der Besessene im Namen der Dämonen, wie sonst zu sprechen, so **13** auch zu handeln: ein letzter Ausbruch seiner Tobsucht, als deren Erfolg eine, der Dämonenlegion entsprechende, Massenwirkung erscheint. Die ἀγροί **14** sind ***Hofgüter***, und **16** ist πῶς von διηγήσαντο abhängig, nicht aber von ἰδόντες. Einerseits ***bitten*** **17** die Gerasener ihn in scheuer Ehrfurcht, andererseits verbitten sie sich aber doch seine, zu ihrem materiellen Schaden ausschlagende, Gegenwart; als Heiden sehen sie wohl in Jesus überdies ein unheimliches, dämonisches Wesen. Der Geheilte aber möchte **18** sich dem Rückkehrenden dauernd anschliessen: ἵνα μετ᾽ αὐτοῦ ᾖ, vgl. 3 14. Er wird aber darauf verwiesen, in seinem Hause (**19** οἱ σοί wie Lc 6 30 τὸ σόν, das Deinige) ein Zeuge von der Barmherzigkeit (καὶ ἠλέησέ σε ist noch zu ὅσα zu construiren, welches dadurch adverbielle Bedeutung gewinnt = wie sehr) Gottes zu werden. Ueber diese erste Ausnahme von der zu Mc 1 34 besprochenen Regel s. Einl. I 3. Ueber die Dekapolis **20** s. zu Mt 4 25.

Digitized by Google

Die Tochter des Jairus und das blutflüssige Weib. Mc 5 21—43 = Mt 9 18—26 = Lc 8 40—56. *Nachdem Jesus* **21** wieder *über* den See *gefahren* (διαπεράν = עָבַר), *versammelte sich das Volk zu ihm* hin, so dass jetzt eine Scene am Ufer (vorausgesetzt ist Kapernaum) resultirt gleich früheren 2 13 4 1. Ueber die *Synagogenvorsteher* **22** (der auf ein Collegium hindeutende Plural steht nur noch Act 13 15) s. zu Lc 13 14. Seine Tochter **23** ἐσχάτως ἔχει = in extremis est: spätere Gräcität. Daher die Bitte, er möge (das 1. ἵνα dient zur Umschreibung des Imperativs) ihr *die Hand auflegen, damit sie gerettet werde und* weiter *lebe* (das 2. ἵνα zu ζήσῃ). Den im grossen Gedränge **24** mit dem Vater Weggehenden fasst *ein seit 12 Jahren an* krankhaftem und wohl für unheilbar gehaltenem *Blutfluss leidendes Weib* (**25** γυνὴ οὖσα ἐν. wie man sagt in morbo esse) von hinten, um so unbemerkt und ungestraft (die Unreine darf Niemanden berühren Lev 15 25—27) Genesung zu erhaschen, nachdem **26** an ihr alle Kunst der Aerzte trotz guter Bezahlung zu Schanden geworden war. Während die **4** Participien mit οὖσα 25 coordinirt waren, führen die 2 neuen **27** die Erzählung weiter. Die, den verborgenen Weg des Weibes erklärende, Reflexion **28** (κἄν = vel certe, scil. ἅψωμαι, wie 6 56) zeigt, dass in der That nur ihr Glaube den Erfolg bedingt hat, und vollends die über Mt hinausgehende Schilderung 29—33 lässt den Heiland selbst dabei ganz ohne bewusste und gewollte Wirksamkeit bleiben. Sofort nämlich versiegt **29** ἡ πηγὴ τοῦ αἵματος αὐτῆς (מְקוֹר דָּמֶיהָ Lev 12 7) und sie spürt ein plötzliches Genesungsgefühl (ἔγνωκται Perf.). Die **30** Jesu ins Bewusstsein gelegte, materialistische Wundertheorie weist auf die 3 10 5 28 6 56 bezeugte Vorstellung der Geheilten zurück: Jesus fühlt, wie ihm unwillkürlich eine Kraft entströmt, wendet sich und fragt nach dem, welcher solchen Erfolg durch Berühren erzielt habe, worauf **31** die Jünger ihn auf die Menge der Umstehenden aufmerksam machen. Vom Standpunkte des Schriftstellers aus steht **32** das Feminin. Das Weib **33** fürchtet Zurechtweisung für den Raub, welchen sie hinterrücks und widergesetzlicher Weise begangen zu haben schien, fällt vor ihm nieder und bekennt sich zur That. Jesus aber sagt ihr nach **34** und beiden Seitenreferenten, dass ihr Glaube, die Kraft ihres von Zuversicht erfüllten Gemüthes ihr geholfen habe (Str 1 337: „er hätte sich nicht wahrhaftiger, nicht bescheidener, nicht correcter und präciser ausdrücken können"), nach Mc = Lc, sie möge im Frieden nach Hause gehen (לְבֵי לְשָׁלוֹם) und, dies ausschliesslich nach Mc, von jetzt an gesund bleiben. Zu Zeiten des Eusebius KG VII 18 1—3 bezog man eine Statue, vielleicht des Aeskulap, vor dem ein Weib kniete, auf diesen Vorgang, und der Frau geben Acta Pilati 7 den Namen Bernike = Veronica. Einigermaassen erinnert die Meldung **35** an Gehasis trostlose Botschaft II Reg 4 31. Die Juden waren schnell bei der Hand, Jemanden für todt zu halten und zu begraben. Letzteres geschah meist noch am Tage des Sterbens. Ohne darum die Todesbotschaft anzunehmen (**36** παρακούσας wird, da Jesus der Botschaft doch Beachtung schenkt, heissen *nebenbeihörend*, kann aber nach Mt 18 17 auch bedeuten „überhörend", d. h. hier ignorirend), mahnt Jesus, dessen Vertrauen in Folge der eben an dem Weibe gemachten Erfahrung gewachsen ist, den Vater, das Beste zu hoffen und seinen Glauben aufrecht zu erhalten, und betritt **37** mit den 3 Vertrauten (s. zu Lc 6 13) das Haus, wo *Getümmel* (θόρυβος) und Geheul (ἀλαλά eigentlich Schlachtruf, ἀλαλάζειν hier wie Jer 4 8) herrschen. Er aber gebietet Stille, erklärt den Lärm für grundlos **39**,

Digitized by Google

verscheucht **40** die ganze Gesellschaft derer, welche in seinem Wort καθεύδει eine verfehlte Diagnose zu erkennen und verlachen zu dürfen glaubten. Sorgsam unterscheidet Mc zwischen dem Eintritt in das Haus 38 39 und dem in das Gemach der Tochter. Das aramäische Wort **41** ταλειθά (Feminin von טְלֵי das Junge) κοῦμ (eigentlich, weil feminin, קוּמִי) lautet wie an eine Schlafende gerichtet. Dass sie auch wieder sich bewegen und gehen konnte, wird **42** mit der Notiz begründet, sie sei *12 Jahre alt* gewesen. So lange hatte 25 auch die Krankheit des Weibes gewährt, dessen Geschichte mit dem Andenken an die Genesung der Jairustochter verwachsen erscheint. Das Verbot **43** ist schwer zu begreifen, wenn es sich um Rückgängigmachung eines, schon von so Vielen constatirten, Todesfalles handelt. Es steht sonst immer bei Heilungen; von ihnen will Jesus nicht viel geredet wissen. Eben darum hatte er auch hier nur die Vertrautesten mit sich genommen (37) und die lärmende Versammlung ausgetrieben (40). Auch weist das Gebot δοθῆναι αὐτῇ φαγεῖν auf ein diätetisches Verfahren.

Verwerfung in Nazaret. Mc 6 1—6 = Mt 13 53—58 = Lc 4 16—30 13 22. Als πατρίς **1** ist nach 1 9 Nazaret gedacht, wo er sich **2** einige Tage still hält, bis *ein Sabbat eintritt*, der ihn, den Lehrer und Propheten Israels, in die Synagoge ruft, wo οἱ πολλοί (die Mehrzahl) sich darüber aufhalten, dass ihm, dessen Bildungsgang vielleicht nicht einmal durch eine gewöhnliche Knabenschule geführt hatte (doch vgl. Schr II 423 f), *solche Weisheit* und Wunderkraft zu Theil geworden: *und die Kräfte* sind *so gross*, wenn sie *durch seine Hände* (vgl. 5) *geschehen* (γινόμεναι, so ℵBL, während eine erleichternde LA artikellos δυνάμεις und γίνονται bietet). Die Bezeichnung Jesu als ὁ τέκτων **3** ist schon dem Origenes, Cels. 6 36 anstössig gewesen und von ihm verleugnet worden. Die Mutter wird allein genannt, weil an des bereits verstorbenen Vaters Statt Jesus *der Zimmermann* (nach Justin, Dial. 88, hat er Pflüge und Joche gefertigt) geworden war (Sw); so war Paulus σκηνοποιός Act 18 3. Sehr verkehrt war es daher, in dem υἱὸς τῆς Μαρίας (ein solcher ist ja Act 12 12 auch Johannes Marcus) Andeutung eines Geburtsgeheimnisses zu suchen (so noch Hgf, ZwTh 1889, 498). Genau auf das Gegentheil (s. oben S. 7 37) weisen auch die sofort aufgeführten Brüder, nämlich der nachher so berühmt gewordene *Jakobus*, *Joses* (ℵ und die lat. Uebersetzungen nennen ihn nach dem Vater Joseph), *Judas* und *Simon*, dazu auch *Schwestern*, die wohl in Nazaret verheirathet und im Gegensatze zu den Brüdern noch anwesend waren (ὡδε πρὸς ἡμᾶς). Also weil sie seine, auf nichts Absonderliches deutende, Herkunft so genau kennen, *nehmen sie Anstoss an ihm*. Der Prophet hat zu gewärtigen, dass Abderitenwitz die Eierschalen seines Genius untersucht. Plinius, Hist. nat. 35 36: sordebat (Protogenes) suis, ut plerumque domestica. In Jesu Gegenrede **4** findet Verengerung des Kreises statt, wenn von der *Vaterstadt* auf die συγγενεῖς (*Verwandte*, vgl. Rm 9 3) und endlich auf die Familie im engeren Sinne zurückgegangen wird, an der die betreffende schmerzliche Erfahrung schon 3 31—35 = Mt 12 46—50 gemacht war. Schlagend wirkt der Eindruck unerfindbarer Geschichtlichkeit, wenn **5** berichtet wird, wie solchem Unglauben gegenüber selbst Jesu Wunderkraft erlahmt. Sie versiegt, sobald die, sein Kraftbewusstsein herausfordernde, Voraussetzung wegfällt. Nur *wenigen Siechen* (die leicht zu heilen waren) *legte er die Hände auf* und gerieth **6** selbst in Erstaunen über einen so entschiedenen

Digitized by Google

Misserfolg. Der Schlusssatz bei Mc, dass *er lehrend die Ortschaften im Umkreis durchzog*, leitet zu der folgenden Perikope über.

Aussendung der Jünger. Mc 6 7—13 = Mt 9 35—10 1 5—16 = Lc 9 1—6. Der Ausdruck, dass Jesus **7** *anfing, sie auszusenden*, will besagen, dass sie damit in den 3 14 in Aussicht genommenen Beruf erstmalig eintraten. Auch προσκαλεῖται correspondirt mit 3 13. Und zwar sendet er sie δύο δύο (binos, hebraistisch, vgl. Gen 6 19 20), vielleicht mit Bezug auf Dtn 19 15: damit sie in der Gemeinsamkeit ihres Berufs Stärkung und Ermunterung finden (B. Ws) und sich gegenseitig unterstützen sollten (Wtch). Zugleich erhalten sie *Vollmacht über die unsauberen Geister* (Gen obj. wie I Kor 9 19), gleichfalls mit Rückbeziehung auf 3 15. Dieselbe Vorstellung von der Uebertragbarkeit der Wunder- und Geisteskräfte durch geheimnissvolle Machtertheilung wird Act 8 15 17 19 19 6 auf das Verhältniss der Apostel selbst zu ihrer Jüngerschaft angewandt. Jesu 1. Auftrag **8** bezieht sich auf die Reiseausrüstung. Im Gegensatze zu dem in die Wüste auf lange Jahre auswandernden Israel Ex 12 11 sollen sie, deren Reise nur eine kurze sein und auf wirthlichem Boden verlaufen wird, die Fremde nicht als Fremde ansehen, also insonderheit kein Geld (für die Jünger kommt blos *Kupfer* in Betracht) mitnehmen: αἴρειν wie I Mak 4 30. Der *Gürtel* war so eingerichtet, dass man das Geld darin aufbewahren konnte. Alle 3, bzw. 4 Berichte bringen die πήρα = *Reisetasche*, Brodsack Jdt 10 5 13 10 15. Also keinerlei Reisegepäck! Auch mit den üblichen Reisegeräthschaften sollen sie sich erst in ihren Missionsquartiren ausrüsten lassen. So weit dehnt sich das Recht anspruchsloser und gottvertrauender Wanderlehrer im Reiche Gottes aus, dass sie überhaupt nichts als ihr Unterkleid und entsprechend dem Einen Gewand (die 2 χιτῶνες sind zu fassen wie Lc 3 4, Jos. Ant. XVIII 5 7) auch Einen *Stock* mitzunehmen brauchen. Der oratio indirecta gehört noch an **9** ὑποδεδεμένους σανδάλια, als hätte 8 hinter παρήγγειλεν αὐτοῖς noch πορεύεσθαι gestanden. Je nach der LA ἐνδύσασθαι (rec.) oder ἐνδύσασθε (B), bzw. ἐνδύσησθε (ℵ ACD) tritt schon hier oder erst 10 directe Rede ein: so wird unsere Stelle zu einem fast einzigartigen Muster von oratio variata (Schz). Eine 2. Anweisung wird **10** mit ἔλεγεν neu eingeführt und regelt das Auftreten der Sendboten in ihren Quartieren. Die Verbreitung der Reichspredigt soll nämlich auf dem Wege der Gastfreundschaft erfolgen, der noch heute im Orient das natürlichste und vielfach das einzige Mittel für alle derartigen Unternehmungen bietet. Und zwar wird hier dauernde Hausgemeinschaft raschem und häufigem Quartierwechsel vorgezogen. Daher ist ὅπου und ἐκεῖθεν von der Ortschaft (Mt 11 πόλις ἢ κώμη) zu verstehen, in welcher der Eintritt in ein bestimmtes, durch guten Ruf als würdig befundenes, Haus (davon gilt dann ἐκεῖ μένετε) statt hat. Ein mit nachdrucksvoll vorangestelltem anakoluthischem Nominativ anhebendes Schlusswort bestimmt **11** das Geschick derjenigen, welche sich gegen die dargebotene Heilspredigt sperren. Hier wird rascher Abbruch geboten, da die drängende Zeit zu problematischen Versuchen keinen Raum lässt (I Kor 7 16) und die Apostel anderswo noch gerade genug zu thun finden werden. Selbst den *Staub* sollen sie als ein Unreines, das sie nicht mit fortnehmen mögen, *von den Füssen* schütteln, also auch nicht das Geringste mehr gemein haben wollen mit den Unempfänglichen. Es ist die eben in Nazaret gemachte Erfahrung Jesu, die ihn veranlasst, seinen Jüngern in ähnlichen Lagen ähnliches Verfahren zu empfehlen,

Digitized by Google

vgl. Act 13 51. Uebrigens folgt A rec. noch die Stelle Mt 15. Ein Sonderzug des Mc ist es, wenn sich **13** die Jünger des im Alterthum als eine Art Universalheilmittel geltenden Oeles bedienen; ebenso Jak 5 14.

Urtheil des Herodes über Jesus. Mc 6 14—16 = Mt 14 1 2 = Lc 9 7—9. Das Object zu ἤκουσεν **14** ist aus dem Vorhergehenden zu ergänzen; Mc denkt nämlich an die überall erscheinenden Jüngerpaare (Mκ), wozu auch die Begründung mit φανερὸν γὰρ ἐγένετο τὸ ὄνομα αὐτοῦ vollkommen passt (B. Ws). Eine Entscheidung der Frage, ob ἔλεγον (BD) oder ἔλεγεν (κAC) zu lesen, ist nicht einmal aus den Seitenreferenten zu gewinnen, da Lc 9 jene, Mt 2 diese LA voraussetzt. Nach letzterer LA wäre eine Discussion bei Hofe berichtet, veranlasst durch des Herodes Meinung, in Jesus sei *der Täufer auferstanden* und *darum*, nämlich djeser seiner wunderbaren Wiedererscheinung gemäss (der geschichtliche Täufer hatte keine wunderbaren Thaten aufzuweisen, Joh 10 41), *wirken in ihm* und seinen Jüngern *die Kräfte*. Nach ersterer LA dagegen knüpft Mc 14 an das φανερὸν ὄνομα sofort auch die Urtheile, welche man sich im Volke bisher über Jesus zu bilden gewusst hat. Entweder hält man ihn geradezu schon für den geweissagten Vorläufer des Messias (das konnte er freilich nur für solche sein, welche den Elias nicht schon in Johannes wiedergefunden hatten) oder doch **15** mindestens für einen *Propheten wie einer von den Propheten* (Jdc 16 7 11 ὡς εἷς τῶν ἀνθρώπων), so gut wie die anderen es gewesen waren. Jedenfalls also gilt mit Jesu Auftreten die prophetenlose Zeit, welche man seit dem Verstummen Maleachis anzunehmen pflegte (Ps 74 9, 1 Mak 4 46 9 27 14 41), für abgeschlossen, eine Periode neuer Offenbarungen für angebrochen. Von diesen Volksurtheilen eignet sich dann **16** Herodes dasjenige an, welches mit dem eigenen Gewissensvorwurf übereinstimmt, und Mc wiederholt das Urtheil 14, um jetzt an ὃν ἐγὼ ἀπεκεφάλισα Ἰωάννην die Erzählung vom Hergange dieser Enthauptung anzuknüpfen.

Episode vom Tode des Täufers. Mc 6 17—29 = Mt 14 3—12 = Lc 3 19 20. Aus Anlass der vorigen Perikope erinnert sich Mc, dass er den Täufer seit 1 14 παραδοθῆναι τὸν Ἰωάννην (auf welche Stelle jedoch keine ausdrückliche Bezugnahme statt hat) aus dem Auge verloren hat, folglich den Bericht von seiner, um diese Zeit erfolgten, Hinrichtung nachbringen muss; insofern nur sind die folgenden Präterita insgesammt plusquamperfectisch zu fassen. Das αὐτός **17** correspondirt den emphatischen ἐγώ 6 16 (Sw). Die fälschlich (vgl. Zn, Einl. II 250 309) als früheres *Weib seines Bruders Philippus* bezeichnete *Herodias* ist es nach **19** (gegen Mt 5, aber mit Mt 9) gewesen, die dem Propheten das freimüthige Strafwort nicht verziehen, vielmehr *nachgestellt* (auf etwas derartiges kommt das viel erklärte ἐνεῖχεν immer hinaus, vgl. Lc 11 53) hat, während Herodes für seine Person dem frommen Mann sogar günstig ist: *er* bewachte und *bewahrte ihn* vor ihren Mordanschlägen *und* that Vieles, nachdem er ihn gehört hatte, d. h. gehorchte ihm in vielen Stücken: ἐποίει nach ACD rec. und fast allen Uebersetzungen, dagegen ἠπόρει nach κBL, *er pflegte, wenn er ihn gehört hatte, sehr* (πολλά adverbialiter wie 1 45 3 12 5 10 23 43 15 3, nicht von ἀπορεῖν abhängiger Accus.) *in* Reue und *Verlegenheit zu gerathen* (classisch müsste ἠπορεῖτο stehen, aber vgl. Lc 9 7). Da nahen als ἡμέρα εὔκαιρος, gelegen nämlich für Ausführung des weiblichen Racheplans, die γενέσια **21**, d. h. wahrscheinlicher der Geburtstag (Schr I 365 f), als der Jahrestag des Regierungs-

Digitized by Google

antrittes (Km). Herodes Antipas, geboren 20 v. Chr., Regent seit 4 v. Chr., war übrigens damals über 50, Herodias, geboren 14 v. Chr., fast 50, Salome, geboren wahrscheinlich 10 n. Chr., mindestens 20 Jahre alt, vielleicht schon Wittwe, schwerlich aber ein κοράσιον, wie sie **22** und 28 = Mt 11 heisst, worauf wohl nur die Erzählung von ihrem Tanz geführt hat. Allerdings wird sie nur nach der grossen Mehrzahl der alten Zeugen, auch it und syr sin, als Tochter αὐτῆς τῆς Ἡρῳδιάδος (hinter diesem Ausdruck ist so wenig ein verborgener Gegensatz zu suchen als hinter αὐτὸς γὰρ ὁ Ἡρῴδης 17) bezeichnet, heisst dagegen ℵBDL selbst Herodias (eine solche kennt Josephus nicht) und θυγάτηρ αὐτοῦ; aber diese LA (Vkm) ist exegetisch und historisch unmöglich (Schr I 366f), und auch Mt setzt die andere voraus. Das ἐξ αὐτῆς scil. ὥρας = *sofort* **25** wie Phl 2 23. Die Hinrichtung geschieht **27** durch den σπεκουλάτωρ (Latinismus) Achthaber, Wächter, Scharfrichter (Schr I 393f). *Seine Jünger* aber begraben **29** den Leichnam: damit ist das Wort 6 16 ἠγέρθη gerechtfertigt, wie das ἀπεκεφάλισα durch 28, der Zweck der Einschaltung also erreicht.

Speisung der Fünftausend. Mc 6 30—44 = Mt 14 13—21 = Lc 9 10—17. *Die Apostel* (s. zu Lc 6 13) *sammeln sich* **30** wieder *zu Jesus* (vorausgesetzt ist wie Mc 5 21 = Lc 8 40 Kapernaum) *und berichten ihm* von ihrer erfolgreichen Thätigkeit. Er aber wünscht zunächst allein mit ihnen zu sein; daher **31** δεῦτε (לְכוּ wie Mt 11 28) ὑμεῖς αὐτοί (vos ipsi, die von der Arbeit Zurückgekehrten, der Erholung Bedürftigen) κατ' ἰδίαν (ohne das Volk) εἰς ἔρημον τόπον (Einsamkeit) καὶ ἀναπαύσασθε ὀλίγον. Dies also war das Motiv der Fahrt nach dem jenseitigen Ufer: nach gethaner Arbeit sind den Jüngern einige ruhige Stunden im Umgang mit dem Meister zugedacht. Diesseits war das nicht möglich; *denn es waren der Kommenden und Gehenden viele* (s. zu 2 15), *und sie* (Jesus und seine Jünger) *hatten auch nicht einmal gelegene Zeit, um zu essen*, wie 3 20. Den Ort, in dessen Richtung er sich desshalb in alleiniger Begleitung der Jünger **32** *zu Schiffe* entfernt, war das einsame Ried am Nordostufer. Aber auch diesmal (vgl. 1 35—37 45 2 13 3 7) wurde Jesu Absicht nicht erreicht, *da viele* **33** sein Weggehen nicht nur, sondern auch Richtung und Ziel der Fahrt *bemerkt hatten*, die ihn nun einzuholen suchten und πεζῇ (scil. ὁδῷ = zu Fuss) auf der nordwestlichen Bogenlinie des Sees in höchstens 2 Stunden die Stelle, nach welcher die Jünger hinsteuerten, erreichten, so dass sie mit Verstärkung ἀπὸ πασῶν τῶν πόλεων (nämlich des Nordufers, darunter wahrscheinlich Chorazin Mt 11 21 = Lc 10 13) daselbst noch vor jenen ankamen: προῆλθον αὐτούς, woran viel geändert worden ist, z. B. die LA συνῆλθον αὐτοῦ D wäre = convenerunt illuc. Nachdem nun Jesus das Schiff verlassen **34**, überwiegt der Anblick der ebenso begierigen wie bedürftigen Menge (s. zu Mt 9 36) sofort den Eindruck der Enttäuschung, und so kommt es zu einer langen und ausgiebigen Belehrung. Darüber war es **35** spät geworden: ὥρα πολλή = multa hora *höchste Zeit;* gemeint ist im Sinne des Evglsten die Essensstunde mit Beziehung auf das Abendmahl. Die Jünger erinnern an die keinen weiteren Aufschub mehr zulassende Nothwendigkeit, dass die Massen sich vertheilen in die, in weitem Umkreis (**36** lesen statt κύκλῳ die lat. Zeugen meist ἔγγιστα) umherliegenden, *Ackergehöfte und Flecken* (nur solche, nicht aber grössere Orte befanden sich südöstlich von Bethsaida), um Unterkunft zu finden. Auf die Weisung **37** δότε αὐτοῖς (entspricht dem ἀγοράσωσιν) ὑμεῖς (entspricht dem ἑαυτοῖς) φαγεῖν (entspricht dem τί φάγωσιν) suchen die Jünger

Digitized by Google

Jesu Absichten zu errathen und fragen entweder, ob sie etwa die 200 Denare, welche in runder Summe den damaligen Inhalt ihrer Reisekasse bildeten, aufwenden sollen, oder sie wollen sagen: so viel mindestens müssten wir besitzen (B.Ws). Aber auch so noch müssten nach der Zahlenangabe 6 44 25 Menschen von einem Denar (0,54—0,65 Mk.), dem damals üblichen Taglohn Mt 20 2 leben: also bei niedrigster Veranschlagung des Bedürfnisses immer nur eine ganz kärgliche Sättigung für den Einzelnen. Daher der das Bedenken ausdrückende Conj. deliberativus ἀγοράσωμεν, welcher mit καὶ δώσωμεν ℵD einfach fortgeführt wäre, während καὶ δώσομεν ABL nicht als Frage, sondern consecutiv zu fassen ist: *und so werden wir ihnen geben.* Aber nicht auf das Geld, sondern auf die Vorräthe, darüber sie zur Zeit verfügen, ist Jesu Absehen gerichtet. Dieser ihr Besitz an Lebensmitteln beläuft sich nämlich **38** auf nur 5 (benannte Zahl für ein geringes Quantum I Sam 21 3) Brode und 2 (geräucherte oder gedörrte) Fische. Auf Jesu Anordnung kommt es **39** zunächst zum ἀνακλίναι (accumbere facere, wie auch Lc 14 15 κατακλίναι gebraucht ist) oder ἀνακλιθῆναι (= recubare nach ℵB, aber vielleicht aus Mt 19 eingedrungen), und zwar *auf dem grünen Gras* am Ufer. Hebräischartig wie δύο δύο 6 7 steht die distributive Bezeichnung συμπόσια συμπόσια. catervatim, mahlweise, d. h. in von einander gesonderten Tischgemeinschaften, die sich wohl nach den verschiedenen Quellen der fliessenden Vorräthe vertheilten, ähnlich wie später die christl. Liebesmahle nach einzelnen Mittelpunkten der Wohlthätigkeit sich gruppirten. Ebenso **40** πρασιαὶ πρασιαί: areolatim, so dass die einzelnen Mahlgenossenschaften, deren Theilnehmer in ihrer bunten Tracht vom grünen Boden sich abhoben, wie Beete im Garten, regelmässig eingetheilt waren zu je 100 oder je 50 Personen, die austheilenden Jünger aber dazwischen hinwandeln konnten: kunstmässige Ausmalung des Nebeneinanders grösserer und kleinerer Gesellschaften. Jesus bildet mit den Seinigen eine Familie; daher thut er nach Sitte der jüd. Hausväter: εὐλόγησεν **41**, wie Samuel I Sam 9 13 das Opfer segnet vor dem Genuss. *Sie nahmen* **42** *an Brocken auf Füllungen von 12 Körben*, d. h. jeder sammelte in seinen Reisekorb so lange, bis dieser voll war.

Das Wandeln auf dem See. Mc 6 45—52 = Mt 14 22—33. *Sofort nöthigte* Jesus **45** *die Jünger*, die ihn lieber mitgenommen hätten oder bei ihm geblieben wären, *das Schiff zu besteigen und* ihm *voraus nach Bethsaida hinüber zu fahren:* προάγειν absolut wie I Tim 5 24. Entweder hat sich hier die richtige LA allein in alten Codices der it (Veronensis: trans fretum a Bedsaida, Monacensis: a Bethsaida, Vercellensis: in contra Bessaida) erhalten, in welchem Falle eine Fahrt vom nördlichen Ostufer, wo Bethsaida lag (s. zu Lc 9 10), nach dem nördlichen Westufer gemeint wäre, oder es handelt sich nur um eine Fahrt am Ostufer vom Südende der Ebene el-Batiha nach dem nächstgelegenen Ort (syr sin hat kein εἰς τὸ πέραν), der an ihrem Nordende gelegenen Stadt Bethsaida (Furrer, Zeitschrift des Palästina-Vereins II 68); sie will Jesus als Mittelstation (Sw) heute noch erreichen (Wieseler, Chronol. Synopse 274); daher die Eile (εὐθύς). Diese Fahrt soll geschehen, *während er das Volk entlässt;* dann wollte er zu Lande nachkommen. Die αὐτοί, von welchen er sich **46** verabschiedet, werden daher eben = ὄχλος (vg), nicht aber = αὐτοί 48 sein. Er selbst zieht sich zunächst zurück *auf die Berghöhe* im Hintergrund der Ebene, von wo er dann während der Nacht (nach Bethsaida?) herabzusteigen gedenkt. Hinter ἦν **47**

Digitized by Google

liest D πάλαι = jam in Codd it. Anstatt am Ufer hinzufahren, werden **48** die Schiffenden von einem *widrigen Wind*, d. h. vom Nordostwind (s. zu 4 37), weit in den See nach dessen *Mitte* hineingetrieben. Zu ἐλαύνειν ist τὴν ναῦν zu ergänzen: also *rudern*. Ein sagenhaft-allegorisches Element kündigt sich wohl schon darin an, wenn Jesus erst *in der* 4. und letzten *Nachtwache*, also gegen Morgen sie einholt; s. zu Mc 13 35, wo die ihres Herrn harrende Gemeinde nicht weiss, in welcher Nachtwache er erscheinen wird. Jesus will παρελθεῖν αὐτούς = praeterire eos (vg), sich ihnen im Vorbeigehen als den Herrn über Wind und Meer zeigen (KL); so zielt schon in der ursprünglichen Darstellung Alles auf ein Schauwunder ab, im Widerspruch mit Mt 4 6 7 = Lc 4 9—12. Eigen ist die Schlussformel **51**: *sie verwunderten sich sehr* (λίαν) *über die Maassen* (ἐκ περισσοῦ fehlt ℵBL) *in ihren eigenen Herzen* (ἐν ἑαυτοῖς), also ohne sich von ihm 4 41 zu äussern. Im schroffen Gegensatz zu der Mt 33 bezeugten Erkenntniss der Jünger folgt **52** die Bemerkung, dass die Jünger keineswegs etwa *auf Grund des Erlebnisses mit den Broden* (ἐπὶ τοῖς ἄρτοις) Einsicht in die Wunderkraft Jesu, der also nichts zu viel ist, gewonnen hätten, sondern *ihr Herz stumpf geworden* sei, ganz wie 4 12 = Lc 8 10 und mehr noch Mt 13 13—15 vom Volke gesagt war.

Rückkehr nach der Landschaft Gennesar. Mc 6 53—56 = Mt 14 34—36. Das Schiff wird südwestwärts nach der Landschaft Gennesar (die richtige Benennung haben hier D Codd it syr sin pesch), heute el-Ruwer, hingetrieben, welche sich südlich von Kapernaum etwa eine halbe Wegstunde breit und eine ganze lang erstreckt und von Josephus, Bell. III 10 8 als ein Paradies beschrieben und gerühmt wird. Dort *legten sie an* (**53** προσορμίζειν = das Schiff in den Hafen bringen); Leute, die ihn anderswo schon gesehen hatten, *erkannten ihn* (**54** ἐπιγνόντες wie 6 33 ἔγνωσαν) *und durcheilten sofort* (εὐθύς gehört nicht zum Particip) **55** die ganze Umgegend, um die Kunde zu verbreiten. Die Gelegenheit ausnutzend, schleppten die Bewohner der Gegend Alles, was krank war, herzu, jeweils an den Ort, wo man, wenn er an dem zunächst aufgesuchten nicht mehr zu finden war, seine Anwesenheit voraussetzen konnte, daher περιφέρειν. Der Bericht über die, im Vorbeigehen *auf den Märkten* und Strassen erhaschten, Heilungen **56** erinnert mit κἂν τοῦ κρασπέδου κτλ. an 5 28.

Vom Händewaschen. Mc 7 1—23 = Mt 15 1—20. Ueber **1** ἀπὸ Ἱεροσολύμων s. zu Mc 3 22. Mit **2** beginnt ein neuer Satz, der aber in Folge der parenthetischen Erklärung 3 4 abgebrochen wird. Das Unterlassen des Händewaschens vor jedem Speisegenuss (ἐσθίειν τοὺς ἄρτους, die jedesmal vorliegenden), war an den Jüngern wohl gelegentlich während ihrer Missionsreise bemerkt worden. Der gesetzestreue Jude ist **3** daran zu erkennen, dass er *häufig* (πυκνά ℵ vg pesch = crebro, dagegen ABDL πυγμῇ, d. h. so dass er die geballte Faust in die hohle Hand steckt und in derselben dreht) die Händewaschung vornimmt. Zumal **4** *vom Markte* kommend (letzteres Wort auch 10 10 nach εἰς τὴν οἰκίαν zu ergänzen; D glättet die constructio praegnans durch Beifügung von ἐὰν ἔλθωσι), *essen sie nicht, ohne sich gebadet* oder wenigstens die Hände eingetaucht (βαπτίσωνται, nach ℵB dagegen ῥαντίσωνται: besprengt) *zu haben:* weil sie nämlich auf dem Markte durch Berührung sich levitisch verunreinigt haben könnten, welche Unreinheit ohne Waschung auch auf die zu geniessenden Speisen übergehen würde. Sprachlich ginge es auch an, als Object von βαπτ. oder ῥαντ. diese

Digitized by Google

Speisen selbst zu denken. Daran schlösse sich als verwandte Uebung um so besser das, gleichfalls zu beobachtende (παρέλαβον κρατεῖν = observanda acceperunt), sorgsame ***Eintauchen***, d. h. Abspülen nach gemachtem Gebrauch, ***von*** (hölzernen) ***Bechern und Krügen*** (ξέστης = sextarius) ***und Kupfergeschirr;*** denn auf das Material kam es bei der peinlichst ausgeführten Casuistik der Reinigungsgesetze an, SCHR II 479 f. Dazu setzen AD rec. noch καὶ κλινῶν: besser würden zum Vorigen die von einem arabischen Uebersetzer gebrachten Töpfe passen (καὶ κλιβάνων); aber auch Bänke und Tischlager konnten als durch Flüssige, Aussätzige u. s. w. verunreinigt gelten. Den Faden von 2 nimmt **5** neu auf; vgl. die paul. Formel περιπατεῖν κατά τι = בְּ הָלַךְ, daher die Regel für den Wandel, die Fortbildung des Gesetzes הֲלָכָה heisst. Das καλῶς steht **6** wie Rm 11 20. Das Citat aus Jes 29 13 frei nach LXX (im Grundtexte fehlt ein Wort für μάτην frustra, vgl. Jak 1 26 μάταιος θρησκεία) charakterisirt den frommen Eifer des Pharisäismus als scheinheiligen Lippendienst. Zu dem 2., jetzt ironischen καλῶς vgl. II Kor 11 4: ***Trefflich hebet ihr auf*** (übertretet ihr) ***das Gebot Gottes, um*** dafür ***eure Ueberlieferung zu halten*** (τηρήσητε, dagegen D στήσητε, it statuatis). Als dieses specielle Gebot tritt **10** auf Ex 20 12 = Dtn 5 16 mit der näheren Bestimmung Ex 21 17. Der Vordersatz **11** beschreibt den Fall, dass ein Sohn vor der Eltern Ohren ausdrücklich dasjenige, was anderen Falls etwa von ihm über sein eigenes Bedürfniss hinaus jenen in ihrem Alter zu Gute gekommen sein würde (ὠφελεῖσθαι ἔκ τινος = einen Nutzen von etwas haben), für eine Zuwendung an den Tempelschatz, für eine dem Tempel bestimmte Votivgabe erklärt: ein solches hiess קָרְבָּן, daher der Tempelschatz κορβανᾶς Mt 27 6, Jos. Bell. II 9 4. Den fehlenden Nachsatz ergänzen wenigstens in der Parallele Mt 5 ℵ mit οὐδέν ἐστιν, LTH mit „der thut wohl", die neuere Exegese gewöhnlich mit „der darf es thun, er ist losgesprochen von dem Gebot, den Eltern die gottgewollte Ehre zu geben", worauf in neu anhebender Satzbildung Jesus den praktischen Erfolg einer so heillosen Theorie formuliren würde. Aber einfacher wird angenommen, dass λέγετε ignorirt und als Nachsatz **12** οὐκέτι ἀφίετε αὐτὸν οὐδὲν (nichts Gutes nämlich) ποιῆσαι, die indirecte Consequenz der pharisäischen Forderung, zu denken sei (VKM, B. Ws). Das οὐκέτι deutet auf den Zeitpunkt der Erklärung hin, vor welcher Unterstützungen noch möglich erschienen. Mit solcher Lehre **13** macht man also ***ungültig*** (ἀκυροῦν austhun) ***das Wort Gottes zu Gunsten der Ueberlieferung*** (ᾗ ist Attraction für ἥν), der thörichten (D Codd it lesen noch τῇ μωρᾷ). Nach dem Bruche mit der herrschenden Partei und ihren Grundsätzen wendet sich Jesus **14** πάλιν (wie 4 1 10 1, wofür A rec. und syr. Uebersetzungen πάντα lesen) an ***das Volk***, um dasselbe über den Streitpunkt aufzuklären, mit einem feierlichen Rufe wie vor der Gleichnissrede 4 3. In der That wird der Inhalt von **15** gleich darauf 17 (der Spruch **16** = 4 9 23 gehört nur AD rec. an) als παραβολή bezeichnet. Nimmt man das im strengen Sinn, so müsste 15 als comparandum von dem comparatum, d. h. dem Inhalt von 18—20 verschieden sein. Jesus also etwa sagen wollen, dass schon dem Gesetze der Gedanke zu Grunde liege, Verunreinigung des Menschen werde nur bewirkt durch dasjenige, was vom Menschen ausgeht, als da sind verschiedene Arten von Flüssen, Ausschlag, Aussatz und Verwesung; in solchen analogen Anordnungen des gesetzlichen Lebensgebietes würde dann Jesus 7 18—20 den höheren Sinn finden, dass nichts, was ***von aussen in den Menschen hineinkommt, ihn***

Digitized by Google

verunreinigen kann (B. Ws). Aber der Hinweis auf eine derartige, wie von rabbinischem Scharfsinn ausfindig gemachte, Eigenthümlichkeit des mosaischen Gesetzes würde doch wohl einen dem Zusammenhang, welcher gleich 2 und 5 auf ein Essen hinweist (ebenso auch schon εἰσπορευόμενον), fremden Gedanken hereinbringen, überdies zwar recht in majorem legis gloriam ersonnen, aber doch auch recht inopportun sein, da ja der Einwand nahe liegen würde, dass wenigstens Alles, was Lev 11 und Dtn 14 vom verunreinigenden Charakter gewisser Speisen gesagt ist, eine praktisch recht gewichtige Ausnahme von der schönen Theorie begründet. Annehmbarer ist jedenfalls die entgegengesetzte Auslegung, wonach Jesus bei der in Rede stehenden Sentenz geradezu an die Speisegesetzgebung gedacht und das Princip derselben wie später 18—20 ausführlicher, so auch schon jetzt bündig und direct habe negiren wollen (Schz, Wdt II 222, O. Htzm, Jesus Christus und das Gemeinschaftsleben der Menschheit, 1893, 23 f, Ehrhardt 70). Am Wahrscheinlichsten hat er, ohne das Recht der levitischen Satzung zu berühren, einfach ein sittliches Princip ausgesprochen (Jlchr II 65). Erst εἰς (א τὸν) οἶκον gekommen **17** (entweder gemeint wie 9 28 oder Jesus ist vorübergehend wieder in Kapernaum, vgl. 6 53 die benachbarte Landschaft), also wie **4** 10, fragen die Jünger nach dem Sinn der παραβολή, welches Wort also hier im weiteren Sinn = משל (αἴνιγμα, σκοτεινὸς λόγος sagen Theophylakt, Euth., Schz). Der Tadel des Unverstandes der Jünger für einen seiner Form nach einfachen Gedanken **18** (οὕτως wird gewöhnlich = siccine gefasst, richtiger = adeone, ***bis zu dem Grade***) leitet die feierliche Erklärung ein, dass keine Speise ***den Menschen zu verunreinigen vermag***, wohl aber das, was er als sittliches Wesen aus dem guten oder bösen Schatze seines Herzens producirt und zur Darstellung bringt Mt 12 35 = Lc 6 45. Nur das Innere des Menschen kann im eigentlichen Sinne Gott geweiht sein, nur das Innere aber auch profanirt werden. Der animalische Speiseprocess hat **19** mit dem sittlichen Process an sich (Fälle des Missbrauchs sind ausgenommen Mt 24 49 = Lc 12 45) nichts zu thun; er betrifft nicht die καρδία, den Mittelpunkt des persönlichen Wesens I Sam 16 7 Prv 4 23. Vgl. zum Gegensatz von καρδία und κοιλία I Kor 6 13. Die Speise geht nicht sowohl in als nur durch den Menschen; sie wird verdaut und ***geht ab in den Abort*** (mit dem sonst nicht vorkommenden Wort ἀφεδρών ist gemeint ἄφοδος, latrina, D liest ὑγιεῖ), ***welcher*** (Zusatz mit Casuswechsel) ***alle Speisen reinigt***, d. h. das äusserliche Reinigungsgeschäft, damit die Pharisäer sich und das Volk plagen, ganz von selbst besorgt I Reg 14 10, Sach 5 3 (vgl. A. Meyer, Jesu Muttersprache 84 f). Ganz anders liegt die Sache, wenn καθαρίζων πάντα τὰ βρώματα ohne Casuswechsel auf das entfernte λέγει αὐτοῖς 18 zurück zu beziehen wäre (Orig., Gregorius Thaumaturgus, Chrys., neuerdings Field, Nestle, Jlchr II 59, Sw). Jedenfalls 20 ***verunreinigt den Menschen, was von ihm ausgeht***, was er im Widerspruch mit dem Ideal aus sich macht. Die Sünde hat ihr Princip „nicht in den Dingen, sondern in der Person, worin eine ganz neue sittliche Anschauung gegeben ist“ (Hpt, Apostolat 17). Insofern erfolgt hier von der Höhe des ausgesprochenen sittlichen Princips eine Entwerthung aller derjenigen Theile des Gesetzes, welche die Möglichkeit der Entweihung des Menschen durch äusserliche Dinge voraussetzen (Wzs, EvG 463). Nur was selbst unrein ist, das Böse, kann, ja muss Unreinheit bewirken. Das aber sind **21** ***die bösen Gedanken***, welche durch

Digitized by Google

Stellung vor dem Prädicat und durch Artikulirung als die Hauptsache hervorgehoben werden, deren Erscheinungen und Auswirkungen 22 der aus 6 Pluralen und 6 Singularen bestehende Sündenkatalog (vgl. die mehrfach verwandte Stelle Rm 1 29—31) aufzählt.

Die Kanaanitin. Mc 7 24—30 = Mt 15 21—28. Mit 24 beginnt der Bericht von einer Reise, welche Jesus in die Besitzthümer der phönizischen Hauptstädte (Sidon fehlt DLCodd it) unternahm, die sich übrigens weit nach Osten in das galiläische Land hinein erstreckten. *Eingetreten in ein Haus* (εἰς οἰκίαν, wie 6 10; dagegen heisst εἰς οἶκον 2 1 3 20 7 17 nach Hause), hofft er unerkannt und unbehelligt zu bleiben, aber vergeblich: οὐκ ἠδυνάσθη (ionische Form, aus LXX) λαθεῖν. Die 25 durch die Krankheit ihrer jugendlichen Tochter hart bedrängte Frau war 26 Ἑλληνίς, wie Jes 9 12 die Philister Ἕλληνες heissen, oder Συροφοινίκισσα: man unterschied das zur Provinz Syrien gehörige Phönizien von dem afrikanischen Libophönizien. Sie sucht ihn in dem 24 erwähnten Hause auf, erhält aber 27 den Bescheid: *Lass zuerst* (πρῶτον = prius, Grundsatz von Rm 1 16 2 9 10) *die Kinder* (Israeliten) *sich sättigen:* diese, für die Befriedigung der Heiden noch Raum lassende, Erklärung geht Mt 26 einfach verloren, woraus gewöhnlich gefolgert wird, dass in der Darstellung des Mc eine planvolle Milderung, eine Vertröstung auf spätere, paulinische Mission, also secundäre Arbeit vorliege (so Hgf zuletzt ZwTh 1889, 499, B. und J. Ws, Jlchr II 256 f, selbst Wtch 185, reservirter auch Wrl 133). *Denn es ziemt sich nicht, ihnen das Brod zu nehmen und es vor die Hündlein* (κυνάρια, weil an Haushunde zu denken) *zu werfen:* vergeblich sind alle Bestrebungen, hier die gewöhnliche Bezeichnung der Heiden (s. zu Mt 7 6) zu umgehen. Das Weib geht 28 auf Programm und Bild der Rede Jesu ein (ναί ist dem οὐ 27 entgegengesetzt, bestätigt aber sachlich den Gedanken) und hebt, um gleichwohl ihre Bitte zu begründen, die Kehrseite der Vergleichung hervor. Scio me, inquit, filiorum panem non mereri, nec integros posse capere cibos, nec sedere ad mensam cum patre; sed contenta sum reliquiis catulorum (Hier). Selbst die beanstandeten einleitenden Worte bei Mc könnten in dieser Antwort berücksichtigt sein, sofern daraus bei aller Wahrung des Vorzugs der Kinder sogar die Möglichkeit einer gleichzeitigen Sättigung beider hervorgeht (Vkm). Auf keine Weise also wird Jesu Grundsatz aufgehoben, wenn aus dem Reichthum von Heilswohlthaten, welche Israel widerfahren, eine einzelne ausnahmsweise auf heidnischen Boden fällt. Die trennende Schranke zwischen dem auserwählten Volk und der Heidenschaft ist durch Aufnahme des terminus κυνάρια anerkannt. Zum Essen unter dem Tisch nach Hundeart vgl. Jdc 1 7. Die ingeniöse Geltendmachung des Satzes exceptio non tollit regulam übt einen so überwältigenden Eindruck aus, dass Jesus, allerdings unter verwahrender Hervorhebung des ganz singulären Motivs (29 διὰ τοῦτον τὸν λόγον, *wegen dieses* grossen, Demuth und Muth wunderbar verbindenden, *Wortes*), nachgibt. Ganz irreleitend ist die gewöhnliche Erklärung von pädagogischer Glaubensprüfung (Mr: „quälende Absichtlichkeit"). *Das Mädchen* ist 30 indessen ruhig geworden und liegt *auf dem Bett*, wohl erschöpft in Folge der letzten Krisis. Erst Mt 28 bringt die Steigerung zu einem momentanen und dauernden Erfolg.

Die Nordreise. Mc 7 31—37 = Mt 15 29—31. Zunächst berichtet 31 die grösste aller Wanderungen Jesu, auf der er, *das Gebiet von Tyrus ver-*

Digitized by Google

lassend (πάλιν geht auf 7 24), zuerst nördlich sich wendet und *durch* (διά, nicht καί zu lesen) *das Gebiet von Sidon* die über den Libanon gen Damaskus führende Strasse und vermöge der natürlichen Brücke el-Kuwe über den Leontes wandert: ἀνὰ μέσον (mitten in, wie Mt 13 25) τῶν ὁρίων Δεκαπόλεως, zu welcher Dekapolis (s. zu Mt 4 25) nach Plinius (H. n. 18 74) auch Damaskus gehörte, Schr II 115 f. So gelangt er von Osten her wieder zum See. Dort aber wird **32** gegen Mt 30 nur Einer geheilt, ein Taubstummer (μογιλάλος, eigentlich schwer redend = חֵרֵשׁ Jes 35 6), welchen Jesus, um sich jeder weiteren Behelligung zu entziehen und womöglich alle Oeffentlichkeit zu vermeiden (B. Ws), **33** *bei Seite nimmt* (ἀπολαβόμενος ἀπὸ τοῦ ὄχλου κατ' ἰδίαν ähnlich 8 23, vgl. II Mak 6 21), ihm *die Finger* erst *in die Ohren legt* (Taubheit ist das primäre Uebel des μογιλάλος), dann mit Speichel (s. zu 8 23) benetzt (dies thut er bei Tatian richtiger vorher), um sie ihm endlich auf die Zunge zu legen. Diesem Berichte schweben wohl die von Elias I Reg 17 19 21 und Elisa II Reg 4 33—35 erzählten Verrichtungen vor. Auf das Gebetsseufzen **34** folgt das aramäisch, gleichsam als Zauberwort, erhaltene אֶפְּתָח (A. Meyer, Jesu Muttersprache 52), vgl. Jes 35 5. Zur Schilderung des Erfolges **35** sind prophetische Stellen wie Jes 29 18 und besonders wieder 35 5 6 zu vergleichen; auch hier hängt die Lösung der Stummheit (er *redete* jetzt ὀρθῶς, nicht mehr in lallenden Lauten) von der vorangegangenen Heilung der Taubheit, der Eröffnung der Gehörwerkzeuge (ἀκοαί wie II Mak 15 39) ab. Die αὐτοί **36** sind die Subjecte von 32. Die Steigerung des Comparativs μᾶλλον περισσότερον will besagen, dass ihr Eifer des Ausbreitens der Kunde seinen Eifer des Verbietens überstieg. Das Volk **37** *wird betroffen* ὑπερπερισσῶς = *aufs Heftigste*, überreichlich; πεποίηκεν drückt eine aus längerer Erfahrung geschöpfte Wahrheit, ποιεῖ das Urtheil über das soeben Vorgefallene aus; ἀλάλους λαλεῖν ist Wortspiel.

Die Speisung der Viertausend. Mc 8 1—10 = Mt 15 32—39. Bei dieser 2. Speisung ergreift **1** Jesus die Initiative. Während **2** im Allgemeinen = 6 34, sind die Leute hier schon 3 *Tage über* (statt des parenthetischen ἡμέραι τρεῖς hat B den Dat. temp.) bei ihm, haben also jetzt alles Mitgebrachte aufgezehrt; würde er sie **3** *nüchtern* (νήστεις) *nach Hause schicken, so müssten sie unterwegs* erschöpft *hinsinken* (ἐκλυθεσθαι). Dem Sonderzug, dass *Einige von ihnen von fern hergekommen sind*, entspricht 6 33; er dient hier zur weiteren Veranschaulichung der misslichen Situation. Die eigentliche Noth bildet **4** wie 6 35 die Einöde, darin man sich befindet. Während aber 6 36 = Mt 14 15 = Lc 9 12 wenigstens in der Umgegend Nahrung zu holen ist, die Schwierigkeit dagegen Mc 6 37 im Geldmangel liegt, ist diesmal (ὧδε) überhaupt nichts zu haben. Fast wörtlich wiederholt ist die Hauptsache **6** aus Mc 6 41 = Mt 14 19 = Lc 9 16, das danksagende Lobgebet, das Brodbrechen, das Austheilen durch Vermittelung der Jünger. Zu bemerken sind die beiden getrennten Weiheacte, wobei das Austheilen Jesu das 2. Mal **7** wegfällt. Die Körbe heissen diesmal **8** *Flechtkörbe*, σπυρίδες oder σφυρίδες = sportae. Ihrer sind es gerade so viele, als Brode dagewesen waren. Sonst gänzlich unbekannt (G. A. Smith, EB) ist **10** *Dalmanutha*, welches man gewöhnlich auf dem Westufer, zuweilen auch auf dem Ostufer vermuthet und im heutigen Delhemija, 2 Stunden südlich vom See, finden will. Uebrigens lautet der Uebergang nach der 1. Speisung 6 45 ähnlich; wie die Speisungen, so decken sich auch die darauf folgenden Reisen.

Digitized by Google

Zeichen am Himmel. Mc 8 11—13 = Mt 16 1—4. Wenn *die Pharisäer* **11** *herausgingen*, so weist dies wie 3 21 darauf hin, dass ihre Behausungen nicht gerade an Ort und Stelle der Landung 8 10 selbst zu denken sind (Kl). Was sie fordern, ist ein, über jede Vergleichbarkeit erhabenes, ein ganz klares und unwidersprechliches, vor Aller Augen sich vollziehendes, breit in die Wirklichkeit hereinfallendes Wunder, ein Wunder nach dem Herzen und Geschmack der Menschheit aller Zeiten und Orte, d. h. nach dem Kanon: „Kein Wunder, kein Glaube! So viel Wunder, so viel Glaube!“ Eine solche allgemein verständliche, aber auch die Freiheit der menschlichen Entscheidung für oder wider aufhebende, Zustimmung schlechtweg erzwingende, demonstrative Zeichensprache Gottes zum Erweise der anbrechenden Gottesherrschaft wäre die Brodvermehrung, als wirkliche Geschichte gefasst, auch in der That gewesen; aber s. S. 78—81. Πειράζοντες stellen sie die Forderung, weil sie im Voraus wissen, dass Jesus eine solche Leistung nicht als Aufgabe seines Berufes anerkennen wird, sie also hoffen können, ihn dadurch blosszustellen. Dies merkend seufzt Jesus **12** innerlichst (τῷ πνεύματι, anders 7 34) über die unverbesserliche Wundersucht und schwört mit grossem Nachdruck: ἀμὴν λέγω, εἰ mit der bekannten, echt hebräischen Aposiopese: Gott strafe mich (so übersetzte schon Piscator, daher die „Strafmich-Gott-Bibel“), ich will nicht leben, wenn u. s. w., vgl. Hbr 3 11 4 3. Hierauf verlässt er **13** nach kurzem Aufenthalt abermals das unergiebige Land der Pharisäer und Herodäer (ἀφεὶς αὐτούς) und tritt εἰς τὸ πλοῖον, wie zu ἐμβάς zu ergänzen ist.

Vom Sauerteig der Pharisäer. Mc 8 14—21 = Mt 16 5—12 = Lc 11 53—12 1. In der Eile der Abreise *vergessen* die Jünger **14** sich mit dem für einen Aufenthalt auf dem meist öden, dazu auch heidnisch bevölkerten Ostufer nöthigen Speisenvorrath zu versehen. Dessen erinnern sie sich, als Jesus, ohne Bezug auf das zufällige Vorkommniss, vielmehr lediglich aus dem Unmuth seines Herzens gegen die beiden Mächte, die sich in die Herrschaft über das Volk theilen, sie warnt *vor dem* pharisäischen und herodäischen *Sauerteig*, d. h. ähnlich wie 1 Kor 5 6—8, Gal 5 9 vor dem, was sauerteighaft, fäulnissartig und ansteckend, verderbt und verderblich an den Betreffenden ist (s. zu Mt 13 33), sich zu hüten: ὁρᾶτε steht selbständig, *sehet zu*, und βλέπετε ἀπό **15** ist wie das προσέχετε ἀπό Mt 6 = Lc 1 Hebraismus. Mit διεστέλλετο (vgl. 5 43) ist das Wort ausdrücklich als Verbot bezeichnet, gerichtet gegen die in gemeinsamer Verhinderung und Verfolgung der Wahrheit zu Tage tretende, religiöse Verbildung auf pharisäischer, religiöse Unbildung auf herodäischer Seite. Aber für das Verständniss solcher Klage mangelt es bei den Jüngern an allen Voraussetzungen. *Sie* überlegen **16** und *besprechen sich* (διελογίζοντο) daher *unter einander* (daraus macht Mt 7 „in ihrem eigenen Innern“) und beziehen das Wort vom Sauerteig, indem sich damit die Vorstellung des Brodes verbindet, darauf, dass (ὅτι) sie ohne ausreichenden Vorrath für den Aufenthalt in meist unwirthlichen Gegenden ausgezogen sind. Allerdings ein grobes Missverständniss von der Art der im 4. Evglm regelmässig begegnenden. Den demgemäss erfolgenden Tadel **17** führt **18** wohl in Fortsetzung der Frage weiter in einem nach Jer 5 21, Ez 12 2 gebildeten Worte, welches den Inhalt von 6 52 und 7 18 (= Mt 15 16) combinirt und insofern den Superlativ zu beiden vorangehenden Parallelen darstellt, namentlich aber mit 6 52 gemein hat, dass die Jünger jetzt geradezu auf der-

Digitized by Google

jenigen Stufe der Unempfänglichkeit erscheinen, die 4 12 das Volk einnahm: Vorbereitung auf ihren gänzlichen Mangel an Verständniss für die Leidensweissagungen von 8 31 an. Nach 19 20 sollen sich die Jünger Sorgen wegen leiblichen Auskommens gar nicht hingeben (Mt 6 25—34) und vor Allem auch ihm selbst Derartiges nicht zutrauen. Um diese seine Forderung zu bekräftigen, erinnert Jesus an die 2 Speisungen, welche die Evglsten bis auf die Zahlen dort und hier, ja bis auf die Benennung der Körbe (κόφινοι und σπυρίδες) auseinanderhalten.

Bestanden nun die angerufenen Erfahrungen etwa im Erleben unverhoffter Aushülfe durch die entbundenen Kräfte mittheilender Liebe (s. S. 79), so würde eine solche Erinnerung, wenigstens im vorliegenden Fall, wo Tausende, welche geben können, nicht zur Hand sind, ihre Wirkung verfehlen. Da aber die Jünger durch die wachgerufene Erinnerung zum richtigen Verständnisse der Redeweise Jesu als einer parabolischen, geistige Verhältnisse in irdisches Bild kleidenden, angeleitet werden sollen, können jene Erfahrungen noch viel weniger denjenigen Inhalt haben, welchen eine buchstäbliche Fassung der Speisungsberichte mit sich führen würde, abgesehen davon, dass nach Mt 4 4 Jesus seine Jünger unmöglich veranlassen kann, bei jedwedem zufälligen und vorübergehenden, zumal auch selbstverschuldeten Mangel an Mundvorrath seiner Wunderhülfe sich zu getrösten. Da mithin diese Verse weder als Bestätigung der eigentlichen Speisungswunder, noch als Hindeutung auf deren etwaigen geschichtlichen Kern verständlich werden, dürften sie von Hause aus anders gemeint und dem Zwecke der Lehrbildung unterstellt gewesen sein, so dass die darin enthaltene Klage denjenigen Lesern und Hörern gilt, welche nicht über die buchstäbliche Deutung und Fassung der Speisungsberichte hinauskommen können. Das Verständniss für orientalische Zeichen- und Bildersprache liess damals wohl im Occident, das Verständniss für die Ausdrucksmittel religiöser Lehrdichtung lässt allenthalben und jederzeit zu wünschen übrig. Aehnliches s. zu 9 9 = Mt 17 9. Daher der auf den Fingerzeig 19 20 bezügliche Schlussruf 21 οὔπω συν. (ℵCL) eine direct an die Leser (vgl. 13 14 37) gerichtete Frage, während πῶς οὔπω συν. (AD, auch B rec. πῶς οὐ συν.) blosse Wiederaufnahme der an die Jünger gerichteten Frage 17 bedeuten würde.

Der Blinde von Bethsaida. Mc 8 22—26. Uebergefahren (8 13) kommt Jesus 22 in dasselbe *Bethsaida*, welches 6 45 auch nach der 1. Speisung erwähnt ist: D und Codd it haben Βηθσαϊδάν. Hier tritt noch einmal das Parallelitätsverhältniss von 6 30—7 37 und 8 1—26 zu Tage, sofern beide Reisen, wie sie mit einer Speisungsgeschichte beginnen, so mit einer, das Heilverfahren Jesu veranschaulichenden, Wunderthat schliessen (B. Ws). Schon in der Einführung wiederholen sich die Ausdrücke von 7 32. Ueber ἐπιλαβόμενος s. zu 7 33, wo auch Absonderung des zu Heilenden und zum Zweck der Heilung Speichel, und zwar nicht bei einem Blinden, in Anwendung kommen, während 10 52 ein Blinder ohne Speichel geheilt wird. Dagegen stimmt Joh 9 6 zu unserem Fall. Der Speichel 23 galt im Alterthum als Heilmittel. So hat nach dem ausführlichen Berichte des Tacitus (Hist. 4 81, Suetonius und Cassius Dio erzählen ihm die Geschichte nach) Vespasian in Alexandria einen Blinden durch Speichel geheilt; anfangs hatte er sich, da er selbst nicht an seine Heilkraft glaubte, geweigert, auf die dringliche Bitte des Kranken einzugehen, liess sich jedoch umstimmen, nachdem ein eingeholtes Gutachten der Aerzte den Erfolg als möglich hingestellt hatte, weil die Sehkraft nicht ganz erloschen sei. Auf gleicher Linie geschicht-

Digitized by Google

licher Bezeugtheit, aber zugleich auch Unerkennbarkeit steht unsere Erzählung. Andererseits war in der folgenreichen Stelle Jes 35 5 (s. zu Mc 7 32—35) das Sehendwerden der Blinden geweissagt, und erscheint Christus daher auch Apk 3 17 18 als der rechte Augenarzt. Die symbolische Auffassung ist aber auch in unserem Falle durch die nahe liegende Rückbeziehung auf das geistige Sehen 18 empfohlen (KLOSTERMANN, Das Marcusevangelium 173), so dass hier die beiden Factoren der geschichtlichen Erinnerung und des lehrhaften Zwecks sich ungefähr das Gleichgewicht halten. Das εἰ steht, wenn βλέπεις BCD statt βλέπει ℵAL zu lesen wäre, hebraisirend. Dass **24** der Kranke *aufblickend* (ἀναβλ. wie 6 41 7 34 16 4 und wohl auch 10 51 52) *Menschen* sieht, schliesst er daraus, dass vor seinen noch schwindelnden Sinnen unförmliche Gestalten, *wie Bäume*, erscheinen, *die* aber *wandeln*, also doch nicht Bäume sein können. Folglich war er nicht τυφλὸς ἐκ γενετῆς Joh 9 1. Der nur hier berichtete successive Hergang **25** (vgl. Joh 9 7) ist als physiologisch bedingt zu fassen: erst nach wiederholtem Ansetzen *sah* der Kranke *fest* (διαβλέπειν) *und erblickte* (ἐμβλέπειν) *Alles* fern glänzend: τηλαυγῶς ABD, dagegen ἐκλαυγῶς ℵCL deutlich glänzend. Ein letztes Mal erfolgt **26** noch das Verbot. Jesus heisst den Genesenden sofort *nach Hause* gehen, nicht aber in die κώμη (erst Philippus hat Bethsaida zur Stadt erhoben, daher Lc 9 10 πόλις), wo er zuvor sich aufgehalten, zurückkehren. So nach der kürzeren LA ℵBL, während ACD und lat. Uebersetzungen in mehreren Variationen das Verbot, in der κώμη von der Sache zu reden, ausdrücken.

Die Offenbarung des Messiasgeheimnisses. Mc 8 27—33 = Mt 16 13—23 = Lc 9 18—22. In dieser 2. Darstellung der Nordreise verlässt Jesus Bethsaida (**27** ἐξῆλθεν) und zieht den Jordan hinauf in das Gebiet, *die Ortschaften von Cäsarea*, zum Unterschied von dem Stratons-Thurm (Caesarea Palaestinae) nach dem Tetrarchen Philippus genannt, welcher das alte Πανειάς oder Πανεάς erneuert und zu Ehren des Augustus „Kaiserstadt" genannt hatte, Jos. Ant. XVIII 2 1, Bell. II 9 1. Die **28** mitgetheilten Urtheile des Volkes decken sich mit den schon aus 6 15 = Lc 9 8 9 bekannten. Statt Mt 14 εἷς τῶν προφητῶν (überhaupt ein Prophet) sagt Mc ὅτι εἷς τῶν προφητῶν scil. εἰ. Auf die 2. Frage nach dem eigenen Urtheil der Jünger nimmt in Aller Namen rasch Petrus das Wort und erklärt ihn **29** geradezu für den Messias. Als Antwort erfolgt, der bisherigen Praxis der Zurückhaltung entsprechend, sofort **30** das Verbot, öffentlich von dieser seiner Messianität zu sprechen und damit zur Erregung der unreinen politischen Messiasideale im Volke Anlass zu geben. Allerdings gilt die jetzt auferlegte Zurückhaltung nur mit dem Vorbehalt des Wortes 4 22 = Mt 10 26 = Lc 8 17 12 2, welches vielleicht hier an seiner rechten Stelle wäre. Das **31** entfaltete Passionsprogramm (die neue Epoche deutet ἤρξατο an) hat schon in dieser 1. Fassung nach Maassgabe der später erlebten Wirklichkeit weitere Ausmalung und grössere Bestimmtheit gewonnen. Ausserdem hat diese erste Todesweissagung mit den beiden folgenden 9 31 10 33 gemein, dass als Subject des Leidens *der Menschensohn* erscheint, weil eine Correctur der herrschenden Begriffe vom Messias beabsichtigt ist. Wäre nun aber ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ein gangbarer, unmittelbar verständlicher Messiasname gewesen, so würde es einen Widerspruch in sich schliessen, wenn Jesus zwar aus seiner Messianität auch jetzt noch (30) ein Geheimniss macht, dagegen **32** offen vom Geschick des Menschensohnes redet: παρρησίᾳ τὸν λόγον ἐλάλει, also nicht etwa wie 2 19;

Digitized by Google

λαλεῖν τὸν λόγον ist hier enger zu fassen als 2 2 4 33. Die unbeschreibliche Verwirrung, welche eine so gänzlich unerwartete Ankündigung im Jüngerkreise anrichten musste, äussert sich zunächst in einem entsetzten Worte, das Pt, *nachdem er ihn bei Seite genommen* (προσλαβόμενος αὐτόν), wagt. Um so mehr fühlt Jesus, da er **33** *auf die Jünger* blickt, die Nothwendigkeit, dem Pt in exemplarischer Weise entgegenzutreten. Schon die Erklärung Mt 4 10 antecipirt das Scheltwort *Satan*, d. i. Versucher (vgl. Mt 4 3), aus unserer Stelle, welche einen nachträglichen Commentar zur Versuchungsgeschichte enthält (S. 48). Denn des Pt Interesse ist dabei nicht gerichtet (φρονεῖν wie Rm 8 5) auf das, was dem Willen Gottes (τὰ τοῦ θεοῦ), sondern auf das, was der menschlichen Schwäche und Selbstsucht entspricht.

Der Leidensweg der Jünger. Mc 8 34—9 1 = Mt 16 24—28 = Lc 9 23—27. Die folgende Rede soll **34** (hier lesen ℵBL εἴ τις und ἐλθεῖν wie Lc 14 26 27 gegen A ὅστις und CD ἀκολουθεῖν) nicht bloss den Jüngern, sondern überdies auch einer besonders dazu herbeigerufenen Volksmenge gelten, von welcher nicht recht erhellt, wie sie dem auf der Nordreise Befindlichen zu Gebote stehen und plötzlich zugegen sein mag (Hpt, Eschatol. Aussagen 10). Andererseits versteht sich die Betonung der Leidensbereitschaft und Opferwilligkeit als Vorbedingung für jeden weiterhin beabsichtigten Anschluss an ihn gegenüber einem grösseren Hörerkreise, daraus Einige dazu geneigt schienen, besser, als gegenüber solchen, die schon länger eingeschult waren und die Entscheidung schon hinter sich hatten. Denn das ὀπίσω μου ist das Gleiche wie 1 17 20; wer es unternehmen will, *der verleugne* sein Ich, indem er nämlich nicht mehr τὰ τῶν ἀνθρώπων φρονεῖ, wie Pt 8 33, welchem soeben ein ganz anderes ὀπίσω μου zugerufen worden war (den Gedanken der Selbstverleugnung erläutern schon Orig. und Theophylakt mit Gal 2 20 ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ), *und nehme sein Kreuz auf sich* (s. zu Mt 10 38 = Lc 14 27). Ueber die Seitenberichte Mt 25 = Lc 24 geht **35** (s. zu Mt 10 39) hinaus durch Erwähnung der Sache (εὐαγγέλιον, wie 10 29 Zusatz nach Zn II 248, um das Wort auch nach dem Hingang Jesu anwendbar zu machen) neben der Person. Die Schilderung der Grösse des Verlustes **36** (ὠφελεῖ ℵB gegen ὠφελήσει ACD) besagt, dass der Werth der ganzen Welt, diese als Inbegriff aller Genüsse gedacht (vgl. Mt 4 8 = Lc 4 5), erlischt, wenn kein Nutzniesser da ist (Runze, ZwTh 1889, 172 f); die ganze Welt wird werthlos ohne entsprechendes Ich, hört auf, ein Gegenstand des Vorstellens, Erstrebens und Geniessens zu sein, wo man einmal um die Seele gekommen, die Seele eingebüsst (ζημιοῦσθαι τὴν ψυχήν = animae detrimentum pati) oder verloren hat. Anders Phl 3 7 8, wo κερδῆσαι und ζημιωθῆναι Erfahrung von Gewinn oder Verlust bedeutet, ohne dass ζημιοῦσθαι an sich schon eine Beziehung auf die Strafsentenz des Endgerichts in sich schlösse; dass letzteres aber hier der Fall ist, zeigt der Fortgang 38. Die **37** folgende Schilderung der Unersetzlichkeit des betreffenden Verlustes hält sich in der Sphäre der at. und überhaupt alterthümlichen Vorstellung und Praxis des Loskaufs von Kriegsgefangenen oder Sklaven, bzw. von in Schuldhaft befindlichen Personen, um ein entsprechendes Tauschmittel = ἀντάλλαγμα. Aber an eine unübersteigbare Grenze des auf diesem Gebiete Möglichen wird erinnert im Anschlusse an Ps 49 8 9 (vgl. I Sam 2 25): Niemand kann loskaufen פָּדָה λυτροῦν seinen Bruder, noch für ihn Gott ein Lösegeld כֹּפֶר bieten, denn das פִּדְיוֹן (ἡ τιμὴ τῆς λυτρώσεως), welches für die Seele zu bezahlen wäre, ist uner-

Digitized by Google

schwinglich. Für einen Anderen also kann er es um so weniger bieten, als er es nicht einmal für sich selbst aufbringen kann. Denn die Seele, einmal dem Verderben verfallen, kann nicht wieder eingelöst werden; vgl. jedoch die spätere Wendung dieses Gedankens Mc 10 45 = Mt 20 28. Aber gerade um die Möglichkeit eines solchen Ersatzes handelt es sich angesichts des bevorstehenden Gerichts. Da wird es sich zeigen, wie unersetzlich der Verlust der ψυχή war, weil mit ihr auch das ewige Leben verloren ist. Daher neben der obigen eine andere Auslegung diesen Gedanken gleich in 36 ausgedrückt findet: „Die Seele jedes einzelnen Menschen gewinnt also einen unvergleichlichen Werth, der grösser als der der Welt ist, weil auf jeder Seele die Entscheidung für eine ganze Ewigkeit lastet und Seligkeit oder Verderben von ihrem Verhalten abhängt" (Titius I 99). Jedenfalls weist **38** auf den Moment hin, da das Schicksal des Menschen endgültig besiegelt werden wird. Die Erwähnung der γενεὰ μοιχαλὶς καὶ ἁμαρτωλός (vgl. Mt 12 39 16 4) dient dazu, die Verleugnung um so schmachvoller erscheinen zu lassen. Die Fassung erinnert sehr an Rm 1 16 οὐ γὰρ ἐπαισχύνομαι τὸ εὐαγγέλιον = τοὺς ἐμοὺς λόγους (vgl. 35 εὐαγγέλιον); und das ὅταν ἔλθῃ ἐν τῇ δ. an Mt 25 31. Zur Engelbegleitung = Lc 12 8 9 vgl. I Th 3 13 4 16. Das Bild **1** γεύεσθαι θανάτου Joh 8 52, Hbr 2 9 ist aramäisch טְעַם מִיתָא und talmudisch טָעַם מִיתָה für das hebr. ὁρᾶν θάνατον, s. zu Lc 2 26. Zwischen Mt 28 und Lc 27 hält die Mitte *das Reich Gottes in Kraft*, d. h. in seiner vollendeten Machtentfaltung (s. Einl. III 3), wie ἐν ὁυνάμει Rm 1 4 in ähnlicher Richtung eine Steigerung des Christusbegriffs bezeichnet. Die beiden letzten Sprüche, zumal der 2. mit καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς angereihte, gehören übrigens schwerlich von Haus aus dem Zusammenhange und der Situation an, in die Mc sie gestellt hat (Hpt 11 f), sondern sind vielleicht der Spruchsammlung entnommen (Titius, ThSt 312f).

Die Verklärung. Mc 9 2—8 = Mt 17 1—8 = Lc 9 28—36. Das Wort μεταμορφοῦν **1** steht Rm 12 2 II Kor 3 18 in ethischem Sinn, hier = μετασχηματίζειν Phl 3 21. Die *blitzenden, sehr weissen Kleider* **3** erinnern an Dan 7 9, Act 1 10, Mt 28 3 (Gewand der Himmelsbewohner), woher wohl auch AD rec. ὡς χιών stammt. Eigenthum des Mc ist die Vergleichung mit dem *Walker*. Das visionäre Element kündigt sich erst **4** in ὤφθη an. Die Hauptperson ist hier *Elias;* anders **5**. Das Wort des Pt lautet: *gut ist es, dass wir* (ἡμᾶς betont) *hier sind*, nicht: hier ist gut sein, schöne Gegend! Also können die 3 Irdischen für die 3 Ueberirdischen 3 *Hütten* bauen (vgl. Jes 4 5 6) aus Laub und Buschwerk. Somit sind die Gestalten nicht schwebend vorgestellt (Rafaels Transfiguration), sondern auf dem Erdboden stehend (sachlich entsprechendste Darstellung des Fra Angelico im Marcuskloster zu Florenz). Zu der Anrede ῥαββί vgl. Mt 23 7 8, über die Varianten der Seitenreferenten (κύριε bei Mt, ἐπιστάτα bei Lc) s. zu Lc 5 5 8 24, Mc 4 38. Die Erklärung, wie Pt meinen konnte, die wunderbaren Gestalten bedürften irdischer Wohnstätten, bringt **6**: *er wusste nämlich nicht, was er sagte*, d. h. zu der Sache sagen sollte (14 40 mit Bezug auf alle 3 Jünger wiederholt); ἀποκρίνεσθαι wie Mt 11 25. Das Wort ἔκφοβος begegnet im NT nur noch Hbr 12 21 (von Moses). Die *Wolke*, welche **7** Jesus, Moses und Elias *überschattet* (zu ἐπισκ. vgl. Ex 40 35), ist das bekannte Sinnbild und Anzeichen der göttlichen Gegenwart. Auch Moses steht Ex 24 18 mitten im Helldunkel einer solchen Wolke, und Gott redet Ex 33 9 zu ihm aus der Wolke, wie er hier aus der Wolke zu den Jüngern redet. Der Inhalt der

Digitized by Google

Stimme ist wie bei der Taufe aus Ps 2 7, Jes 42 1 gebildet, aber mit dem Zusatz aus Dtn 18 15 *auf ihn höret*, auf ihn allein, zu dem auch Moses und Elias, die Autoritäten des Judenthums, sich halten. Was im Augenblicke der Taufe Mc 1 11 nur Jesus hörte, was damals nur sein Bewusstsein ausfüllte, das hören jetzt (daher οὗτός ἐστιν statt σὺ εἶ) auch die Jünger, und was Mc 8 29 dem Einen Pt als Offenbarung geworden ist, das strömt jetzt in die Seelen einer Auswahl von Jüngern: sie werden eingeführt in das Geheimniss der Gottessohnschaft Mt 11 27 = Lc 10 22. Als der Vorhang die Welt himmlischer Geheimnisse wieder bedeckt, das gewöhnliche Bewusstsein zurückgekehrt ist, steht **8** vor den *um sich Blickenden* (vgl. Ex 2 12) *Jesus allein* und in gewöhnlicher Gestalt.

Gespräch beim Abstieg. Mc 9 9—13 = Mt 17 9—13. Das Verbot, vor der Auferstehung von dem Erlebten zu sprechen **9**, gibt dem Leser den richtigen Schlüssel zum Verständnisse des Vorigen an die Hand, ähnlich wie bezüglich der Speisungsgeschichten 8 17—21 = Mt 16 8—11. In der Sonderbemerkung **10**, dass die Jünger fest an dem Verbote gehalten hätten, ist πρὸς ἑαυτούς eher mit συνζητοῦντες (syr sin) als mit ἐκράτησαν (lat. und syr. Uebersetzungen) zu verbinden; Lc 22 28 steht es freilich anders. Hier aber soll eben dies hervorgehoben werden, dass sie nur im Verkehr unter einander sich Gedanken machten über die ἀνάστασις ἐκ νεκρῶν. Davon, dass der Messias nicht bloss Andere auferwecken, sondern auch selbst auferstehen werde, wussten sie und wusste überhaupt kein zeitgenössischer Jude etwas (B. Ws). Ihr Grübeln über die messianische Dogmatik erzeugt die Frage **11** (ὅτι ist wie 9 28 und wahrscheinlich auch 2 16 interrogativ zu nehmen, was wenigstens bei indirecter Frage auch im Classischen der Fall ist, FIELD) der Jünger, wie Jesus sich zu dem Satze der rabbinischen Theologie stelle, dem zu Folge der Ankunft des Messias, also seinem eigenen Auftreten, die Wiederkunft des Elias vorangehen müsse. Daher das nachdrucksvoll an den Schluss gestellte πρῶτον. Mit seiner Antwort bestätigt Jesus einfach den fraglichen Lehrsatz; daher wie Mt 2 4, so **12** das zeitlose Präsens ἀποκαθιστάνει: Kennzeichnung der auf restitutio in integrum gehenden Mission des Elias redivivus (s. zu Lc 1 17). Was die Jünger soeben im Bilde sahen, ist also in der Wirklichkeit schon eingetreten. Aber wenn der Vorläufer schon Alles zurechtgebracht hat, wie kann dann, dem 9 eingenommenen Standpunkte Jesu gemäss, dem Messias selbst ein Geschick bevorstehen, das vielmehr auf der entgegengesetzten Voraussetzung beruht? Diese Frage tritt an die Stelle eines mit δέ auf das, übrigens vielleicht erst aus Mt 11 eingetragene, μέν zurückschlagenden Satzes. Denn ein bereitwillig ihn aufnehmendes Volk hat sicherlich derjenige Messias nicht gefunden, welcher *viel leidet und schimpflich behandelt wird:* ἐξουθενωθῇ ℵ, ἐξουδενωθῇ AC rec. nach LXX, ἐξουδενηθῇ BD, ἐξουθενηθῇ L. Ein solches Geschick führt der folgende Fragesatz (Fragezeichen aber nicht hinter ἀνθρώπου zu setzen, sondern an den Schluss) als jedenfalls in der Schrift vorgesehen ein; die Lösung des Räthsels aber wird **13** darin gefunden, dass auch schon die Aufgabe des Vorläufers gescheitert ist am Widerstand der Menschen (welcher? s. zu Mt 3 7), die *an ihm Alles gethan haben, was sie wollten* (at. Phrase, z. B. I Reg 9 1 10 13), ihn also durch ihr thatsächliches Verhalten als göttlichen Gesandten nicht anerkannten. Sonach hat schon der Vorläufer seinen Beruf nicht auszurichten vermocht, womit auch für den Nachfolger ein Misserfolg gegeben ist. Wenn dieser aber auch als schon in der

Digitized by Google

Schrift geweissagt hingestellt wird, so kann die Meinung wohl nur sein, dass das Geschick des Elias I Reg 17—19 ebenso typisch ist für Johannes, wie dasjenige des Knechtes Gottes Jes 53 für den Messias selbst. Jedenfalls ist damit der Weg angedeutet, auf welchem sich die Schriftforschung der ältesten Gemeinde bewegt hat, um sich über den so unerwarteten und niederschlagenden Ausgang zu beruhigen.

Der epileptische Knabe. Mc 9 14—29 = Mt 17 14—21 = Lc 9 37—43. Eine Anknüpfung an das ideale Moment in der Verklärungsscene findet am Anfang statt, wo Jesus die unten weilenden Jünger umgeben findet von ὄχλος (s. zu 8 34) und mit *Schriftgelehrten* in einem Redekampf begriffen, dessen Veranlassung wohl in dem Schatten lag, den ihre eben zu Tage getretene Ohnmacht auf ihre Sache und auf ihren Meister zu werfen schien. Das Staunen der Volksmasse **15** (ἐκθαμβεῖν ist verstärktes θαμβεῖν) gilt dem Umstande, dass er gerade in dem Moment, da es sich um seine Autorität handelt, selbst auftritt. Das zu seiner Begrüssung herbeieilende Volk fragt Jesus **16** nach der Ursache des Wortwechsels (B. Ws). Darauf berichtet **17** *Einer aus dem Volk* die Veranlassung dazu. Auch 25 handelt es sich zunächst um Taubstummheit. Solche Besessene galten als besonders schwer zu heilen, weil unzugänglich für jeden Zuspruch; s. zu Mc 7 32—34. So ist Ps 58 5 6 von einer tauben Otter die Rede, die ihr Ohr verstopft und nicht auf die Stimme der Beschwörer hört. Weiterhin wird die Besessenheit **18** als intermittirende fallende Sucht beschrieben (Mk-Ws): *wo immer* (ὅπου ἐάν, vgl. 25 μηκέτι) *ihn der Dämon anpackt, da reisst er ihn* (ῥήσσει = Lc 39 σπαράσσει). *und er* (Subjectswechsel bei der herkömmlichen Identification des Dämons mit dem Dämonischen) *schäumt und knirscht in seiner Beklommenheit mit den Zähnen und magert ab.* Das Scheltwort Jesu **19** (vgl. den Zorn des Moses Ex 32 19) über die γενεὰ ἄπιστος gilt hier (αὐτοῖς) jedenfalls auch dem Volke, dessen Unglaube für den Nichterfolg der Jünger verantwortlich gemacht wird; den Vater könnte man wegen 23 als mit eingeschlossen betrachten. Das ἕως πότε = quousque tandem erinnert an Ps 13 2 3, das Ganze an Num 14 27. *Als* der Dämon (vgl. B. Ws) **20** *ihn*, den Messias, *erblickte*, zerrte er den Knaben, *sog ihn krampfhaft zusammen*, riss ihn nieder (συνεσπάραξεν, auch Lc 42), so dass derselbe (abermals Wechsel des Subjects) *sich* schnaubend und *schäumend auf der Erde herumwälzte:* Schilderung der Convulsionen. Dem Sonderbericht 21—24 zu Folge frägt Jesus zunächst wie ein Arzt **21**: *wie lange her ist es, als* (ὡς, dagegen B ἕως = während wie 6 45) *ihm dies widerfährt* (präsentisch gedachtes Perfect). Antwort ἐκ (pleonastisch) παιδιόθεν (also ein „belastetes Kind"); gleichwohl **22** soll Jesus, wenn er irgend (τι, dagegen gewöhnliche Erklärung: etwas) kann (vgl. 1 40 ἐὰν θέλῃς δύνασαι), zu Hülfe kommen. Dieses zweifelnd gesprochene Wort des Vaters verbessert Jesus zunächst mit einem Vorwurfe **23** τὸ εἰ δύνῃ = δύνασαι (Nom. absolutus): *was dein eben ausgesprochenes* εἰ δύνῃ *betrifft*, so wisse, dass es dabei auf dich ankommt (B. Ws). Der abendländische Text hat hier: εἰ δύνῃ πιστεύσαι = si potes credere (omnia possibilia credenti). Sobald das der bedrängte Vater hört, erklärt er **24** seine Bereitwilligkeit zu glauben und bittet (nach D und lat. Uebersetzungen μετὰ δακρύων), falls sein Glaube nach dem Maassstabe Jesu noch als Unglaube erscheinen sollte, um Abhülfe von diesem Unglauben. Als Jesus bemerkt, dass über dieser Verhandlung der Volkszudrang nur noch

Digitized by Google

grösser wird (**25** ἐπισυντρέχειν = dabei zusammenlaufen), schreitet er mit raschem Entschluss zur Beschwörung (ἐπετίμησεν wie 4 39) und verbietet, da die Krankheit periodisch war, dem Dämon zugleich auch etwaige künftige Rückkehr. Solcherlei Erfahrungen lagen ja vor (S. 69). Nach dem Sonderbericht **26** muss der Dämon zwar weichen, misshandelt aber zuvor ähnlich wie 1 26 den Kranken noch einmal so, dass dieser zuletzt erschöpft wie ein Leichnam daliegt; Jesus aber fasst ihn **27** wie 5 41 das in gleichem Fall befindliche Mädchen an der Hand und belebt ihn. *Nach Hause* (**28** bedeutet εἰς οἶκον die Herberge Jesu in der Fremde, da erst 9 33 sein Haus in Kapernaum erreicht wird) *gekommen*, wird Jesus von den Jüngern nach dem Grund ihrer wegen Mc 6 7 = Mt 10 1 auffällig erscheinenden Niederlage befragt und antwortet **29**: τοῦτο τὸ γένος, diese hartnäckige Sorte von Dämonen, die ein so tief eingewurzeltes Leiden repräsentirt, weicht nur angespannter moralischer Kraft und starkem Gebetsgeist, wozu ACDL und Uebersetzungen καὶ νηστείᾳ aus Mt 21 fügen.

Zweite Leidensweissagung. Mc 9 30—32 = Mt 17 22 23 = Lc 9 43—45. Die genaue Situation ist **30** bewahrt: *und von da*, d. h. aus der Umgegend von Paneas 8 27, speciell aus dem Hause 9 28, *aufgebrochen, zogen sie*, das römische Gebiet mit dem des Antipas vertauschend, *durch Galiläa*, so dass sie sich, bevor Kapernaum erreicht ist (9 33), nirgends aufhielten: daher παρεπορεύοντο κAC wie 2 23 gegen das simplex BD. Also nur im Flug und in möglichster Verborgenheit, incognito wie 7 24, besucht er nun zum letztenmal die Stätte einstiger glücklicher Wirksamkeit, beschäftigt **31** (γάρ erklärt die Hast) lediglich mit der Gewöhnung der Jünger an den Leidensgedanken. David will II Sam 24 14 = I Chr 21 13 (vgl. JSir 2 18, bzw. 22) lieber in Gottes, als *in der Menschen Hände* fallen, welches Geschick jetzt dem Messias droht. Abermals verstehen **32** die Jünger nichts vom Inhalt der Weissagung, ahnen aber Böses und scheuen sich, dem dunkeln Punkt auch nur mit einer Frage näher zu treten.

Der Rangstreit. Mc 9 33—37 = Mt 18 1—5 = Lc 9 46—48. Dem Mc eigen ist, dass Jesus **33**, *zu Hause angekommen*, selbst die Initiative zur Belehrung der Jünger ergreift. Anlass dazu bot **34** eine unterwegs ausgebrochene Streitverhandlung über das Thema τίς μείζων (scil. τῶν ἄλλων). Die Belehrung **35** geht dahin, dass in Jesu Jüngerschaft ehrgeiziges Streberthum keine Stätte habe, vielmehr Werthung des Einzelnen nur nach dem Maassstabe seiner selbstlosen und opferwilligen Dienstleistung erfolge, wie 10 43 44. Das ἔσται also = *soll sein*. Ein ursprünglich davon unabhängiger Auftritt ist es, wenn Jesus **36** *ein Kind* ἐν μέσῳ αὐτῶν (vgl. Mc 3 3 = Lc 6 8) *stellt*, so dass Alle den Vorgang beobachten und beurtheilen müssen. Nicht also, als ob er den Ehrgeiz der Jünger mit der Anspruchslosigkeit des Kindes hätte in beschämenden Contrast setzen wollen, sondern die Symbolik liegt darin, dass er es *umarmt* (ἐναγκαλισάμενος): solche Gesinnung den Kindern gegenüber fordert er. *Wer* **37** *auf Grund meines Namens*, d. h. im Hinblick darauf, dass mein Wille und Geist (vgl. Mt 11 29) es so mit sich bringt (s. zu Mt 10 41), *ein solches Kind*, das Bild der Niedrigkeit und Bedürftigkeit, *aufnimmt*, liebevoll sich seiner annimmt (Rm 12 16), *der nimmt mich auf*, woran sich noch der Gedanke von Mt 10 40 (vgl. auch 25 40) reiht. Also Empfehlung der Kinderliebe, vielleicht geradezu als werthvollster Aeusserung und Bewährung der 35 geforderten Tugend, nämlich einer Liebe, die sich besonders im Dienst am Kleinsten und Niedrigsten be-

Digitized by Google

währt, falls nämlich die Erzählung vom Kinde schon von Mc im Zusammenhang mit dem Vorigen gedacht sein sollte. Aus diesem, eventuell doppelten, Bescheid (35 und 37) machen jedenfalls beide Seitenreferenten einen einzigen, indem sie Mt 2 = Lc 47 das Kind sofort herbeigerufen werden lassen und es unter den, der Quelle fremden, Gesichtspunkt eines Musters der Demuth, Anspruchslosigkeit und Bescheidenheit stellen. Das wäre ein Thatgleichniss, wie man ein solches z. B. in der Stiftung des Herrnmahles zu finden pflegt, enthielte zugleich aber auch eine schwer begreifliche und kaum realisirbare Aufforderung, sofern Unbefangenheit, Unbeirrtheit, Ahnungslosigkeit und was sonst in Jesu Augen den Reiz der Kindheit bilden mochte, Dinge sind, die wie die Lilien des Feldes wachsen, nicht aber wie Kleider, und seien es auch Gewande der Demuth, angelegt werden können (J. Ws, Predigt Jesu 132f).

Der fremde Wunderthäter. Mc 9 38—41 = Lc 9 49 50. Der Ausdruck **38** ἐν τῷ ὀνόματι hat mit dem ἐπὶ τῷ ὀνόματι μου 9 37, woran er sich formell anschliesst, nichts zu thun, sondern bedeutet: durch Aussprechen meines Namens; vgl. 3 22 9 29. Jüdische Exorcisten bedienten sich, wie sonst der Namen der Patriarchen, des Salomo u. s. w., so jetzt auch des Namens Jesu (s. oben S. 50) wie eines Zauberspruches. Wiederholt (vgl. das imperf. ἐκωλύομεν) verboten ihnen dies die Jünger, wie umgekehrt die Mischna (tr. aboda sara 27) den Juden verbietet, mit den Minim (Ketzern) zu verkehren und sich von ihnen im Namen Jesu heilen zu lassen. Jesus aber ist, ähnlich wie einst Moses Num 11 26—29, damit nicht einverstanden, weil **39** von Einem, *der* soeben *auf Grund seines Namens* (hier sachlich = ἐν τῷ ὀνόματι 38) *eine Kraftthat vollbracht hat*, kein baldiger (ταχύ wie Mt 5 25, „leicht" dagegen würde τάχα Rm 5 7 heissen) Umschlag, eher vielmehr noch weitere Annäherung zu erwarten steht. Da es **40** ihm gegenüber keine Indifferenz gibt, ist aus der Unmöglichkeit der Feindschaft Wahrscheinlichkeit der künftigen Anhängerschaft zu folgen. Der begründende Anschluss von **41** = Mt 10 42 beruht darauf, dass sogar das bescheidenste Maass von Leistungen, die aus wirklicher Geneigtheit fliessen, der Aufmerksamkeit und Werthschätzung von Seiten Jesu sicher ist, also unter die Kategorie des ὑπὲρ ἡμῶν εἶναι gehört. Dabei dient ἐν ὀνόματι ὅτι Χριστοῦ ἐστέ (paul. Formel: Rm 8 9, I Kor 1 12 3 23, II Kor 10 7) zur Umschreibung von εἰς ὄνομα μαθητοῦ (vgl. Zn, Einl. II 248).

Vom Aergerniss. Mc 9 42—48 = Mt 18 6—9 = Lc 17 1 2. Im Zusammenhang mit dem Vorangegangenen kann mit dem Hinweis auf ἕνα τῶν μικρῶν τούτων **42** nur der fremde Wunderthäter gemeint sein, welcher auf diese Weise als ein Anfänger im Glauben gekennzeichnet wird, der herangezogen, nicht aber zurückgestossen sein will. Daher der Zusatz τῶν πιστευόντων. Von Haus aus gilt dagegen der Spruch dem Schutze der arglosen Kindheit. Demjenigen, welcher die Unschuld und Arglosigkeit eines Kindes durch böses Beispiel, Verführung, Vertrauensmissbrauch trübt (nach der Fassung der Evglsten: wer einem Gläubigen Anstoss und Anlass zum Abfall bereitet), *würde besser* (καλὸν αὐτῷ = לוֹ טוֹב, dazu μᾶλλον wie I Kor 9 15) *ein Mühlstein* (zu einer, vom Esel getriebenen, Mühle gehörig, im Gegensatz zu den älteren und leichteren χειρομύλαι in den Händen der Mägde Mt 24 41 = Lc 17 35) *an den Hals gehängt*, d. h. die (nicht jüd.) Strafe des καταποντισμός an ihm vollzogen werden. Ad vocem σκάνδαλον schliessen sich weitere Sprüche an, in welchen aber nicht mehr vom Geben,

Digitized by Google

sondern vom Nehmen des Aergernisses die Rede ist: von der Hand **43**, vom Fuss **45**, vom Auge **47**. Die Bilder für den Process der ἀπώλεια **48** (nach AD rec. lat. und syr. Uebersetzungen, aber nicht syr sin, auch schon 44 46) entsprechen dem Doppelcharakter des Thales Hinnom (s. zu Mt 5 22) als Stätte der Verwesung (Wurmfrass) und des Leichenbrandes und stammen aus Jes 66 24, bzw. JSir 7 17 Jdt 16 17; s. zu Mt 3 12.

Schlusswort vom Salz. Mc 9 49 50. Unter Voraussetzung des Textes AC rec., dessen 2 Sätze **49** die syr., vielfach auch die lat. Uebersetzungen bestätigen (zu seinen Gunsten entscheiden Bousset, Textkritische Studien, 1894, 97 f, Jlchr II 77, B. Ws, Textkritik der 4 Evglien, 1899, 186), während in D Codd it das 1., in ℵBL syr sin das 2. Glied ausfällt, scheint das Feuer wegen des begründenden Verhältnisses von 49 zu 9 48 der Gehenna anzugehören und demgemäss als Sinn sich zu ergeben: *Jeder* (der die Weisungen 9 43—47 ausser Acht lässt und daher mit in αὐτῶν 9 48 begriffen ist) *wird mit* (höllischem) *Feuer* (dat. instrumenti) *gesalzen werden* (Ew, Mr, Vkm), *und* (zur Erklärung des acuminösen Ausdruckes ἁλισθήσεται, daher so viel wie: gleicherweise wie) *jegliches Opfer wird mit Salz* (dem „Salz des Bundes" Lev 2 13, vgl. Ez 43 24 und Jos. Ant. III 9 1) *gesalzen*. Eine 2. Erklärung hält die Beziehung auf 9 48 fest, verbindet damit aber eine solche auf 9 43 45 47. Da nun aber 9 43—48 wie in die Hölle, so auch ins Leben eine Aussicht eröffnet, hat man in dem Bilde vom Salz einerseits eine ätzende und stechende, also eine schmerzende (daher dem Feuer vergleichbare πυρὶ ἁλισθήσεται), andererseits eine wohlthuende, vor Fäulniss bewahrende, Wirkung unterschieden (seit Grotius in mannigfachen Wendungen versuchte Erklärung): der Mensch werde entweder als Sühnopfer für seine Sünden mit höllischem Feuer (9 44 46 48) oder aber, falls er nämlich in der geforderten gewaltsamen Entsagung und harten Zucht seine Glieder abtödtet, sich selbst opfert (nach Maassgabe der Vorschriften 9 43 45 47), mit dem (antitypischen) Salz des göttlichen Bundes gesalzen. Aber falls auch die Worte etwa ursprünglich zwischen dieser und jener Art, gesalzen zu werden, die Wahl lassen wollten, so verbieten doch die hier einfach coordinirend angereihten Sätze den Gedanken an eine Alternative, und speciell kann auch ἁλί nicht einen relativen Gegensatz zu πυρί bilden, da es lediglich hebraisirend zur Verstärkung des Verbalbegriffes dient (= מָשֹׁלַח תִּמָּלַח Lev 2 13). Da überdies ein dem höllischen Feuer Verfallener nach der at. Anschauung vom Opfer überhaupt nicht wohl als solches vorgestellt werden kann, hat man, logisch richtig, den Inhalt von πᾶς mit πᾶσα θυσία gleichsetzend erklärt: Jedweder (die Einschränkung auf Jesu Jüngerschaft ist selbstverständlich) wird durch das (Läuterungs-) Feuer des Leidens, der Entsagung, der Selbstzucht, welches alles Unreine und Faule im Inneren ausbrennt, gesalzen, von allen Schlacken der Sünde gereinigt und erscheint so als Antitypus des Opfers. Diese 3. Erklärung bezieht das γάρ auf den Rath 9 43 45 47 (lieber Hand, Fuss und Auge verlieren) mit Ueberspringung von 9 48, welcher ja nur einen Zusatz zu 9 47 darstellt. In πυρὶ ἁλισθήσεται kommen dann Feuer und Salz als zwei gleichwerthige Bilder für das in Betracht, was Schmerzen bereitet, aber zugleich zu einem Gott wohlgefälligen Opfer weiht (so mit mancherlei differirenden Modificationen Blk, B. Ws, Kl, Schz, Jlchr): wie erst das Salz eine Sache nach Gottes Geschmack zurichtet, so werden auch die Jünger es sich gefallen lassen müssen, gesalzen zu werden.

Digitized by Google

Neue Schwierigkeiten erheben sich sofort bezüglich des Satzes **50**, dessen 1. Hälfte fast ganz mit der 1. Hälfte von Lc 14 34 stimmt, also ein, Mt 5 13 allegorisirend umgeformtes, Stück der Spruchsammlung darstellt. Handelte es sich aber vorher um das Salz, womit man selbst gesalzen wird, so jetzt um das Salz, welches dienlich ist zum Salzen Anderer. Während vorher das Salz nach seiner beissenden und schmerzenden Wirkung in Betracht kam, so erscheint es jetzt wie in den angeführten Parallelen vielmehr als specifisches und unersetzliches Würzungsmittel der Speisen und illustrirt die sorgsam zu bewahrende Berufstüchtigkeit der Jünger (Fn, JpTh 1885, 20 f). Eine andere Rolle wieder spielt das Salz im 2. Versgliede. Da hier ἐν ἑαυτοῖς und ἐν ἀλλήλοις sich gegenübertreten, muss ἔχετε ἅλα (um Salz haben handelt es sich hier, um Salz sein Mt 5 13) ebenso eine Arbeit der Einzelnen an sich selbst, wie εἰρηνεύειν eine solche im Verhältniss zu Anderen ausdrücken: prius officium respectu nostri, alterum erga alios (Bengel). Diese Ideenassociation leitet aber wieder zurück zu demjenigen Salz, welches 49 den Menschen reinigt und zum Opfer weiht, und so werden unsere Worte zur „Mahnung, auf Grund einer solchen Läuterung Frieden unter einander zu halten" (Hst). Das wirklich geschichtliche Wort Jesu haben wir aber auch damit nicht erreicht, theils weil die Schlussmahnung zum Friedehalten nur dazu dient, die ganze, in sich so heterogene Bestandtheile verarbeitende, Redekette wieder zu ihrem Ausgangspunkt 9 33 zurückzuleiten (B. Ws), theils weil εἰρηνεύειν ein nur paul. Wort ist (vgl. II Kor 13 11, Rm 12 18 und die Sachparallele I Th 5 13). Wenn wir nicht eine acuminöse Bildung des Evglsten vor uns haben (die ἁλεεῖς 1 16 müssen ἅλα bei sich haben zum Einsalzen der Fische, aber auch als „Menschenfischer" 1 17), so könnte Jesu Ausspruch ursprünglich etwa gelautet haben: ἔχετε ἐν ἑαυτοῖς ἅλα, πᾶσα γὰρ θυσία ἁλὶ ἁλισθήσεται. Dieser Spruch erscheint dann hier theils aus Gründen des Anschlusses vorwärts wie rückwärts invertirt (die Begründung zuerst, die Mahnung zuletzt), theils durch eine lediglich der Vorstellung des Salzes folgende Ideenassociation von der mit καλὸν τὸ ἅλας anhebenden Stelle aus der Spruchsammlung durchkreuzt. Letzteres geschieht ganz ähnlich wie 1 1—3 das, richtig als jesajanisch eingeleitete, Citat durch Mal 3 1 nach der Spruchsammlung Mt 11 10 = Lc 7 27 unterbrochen oder wie Mc 4 24 die Mahnung βλέπετε τί ἀκούετε von ihrer Begründung 4 25 durch den Einschub nach Mt 7 2 = Lc 6 38 und Mt 6 33 = Lc 12 31 geschieden wird. Zu Gunsten solcher Ausscheidung der 1. Hälfte von 50 aus dem Zusammenhang dürfte die Wahrnehmung sprechen, dass in jener das Wort Salz 2 mal neutrisch (τὸ ἅλας, ʀL haben die Form ἅλα, wie γάλα), in der 2. Vershälfte dagegen femininisch gebraucht ist (ἡ ἅλς). Letzteres war aber auch 49 der Fall; der Dativ vom Neutrum steht Kol 4 6 ἅλατι. Eine Möglichkeit bliebe auch, von letzterer Stelle aus den ursprünglichen Sinn des Herrnwortes zu bestimmen: Salz sollen die Jünger bei sich haben und in ihre Worte legen, je nach Bedarf beissendes oder würzendes. Das ist mehr als „attisches Salz".

Pharisäerfrage nach der Ehescheidung. Mc 10 1—12 = Mt 19 1—12. Von Galiläa (zu 1 ἐκεῖθεν vgl. 9 30 33) zieht Jesus εἰς τὰ ὅρια τῆς Ἰουδαίας καὶ (fällt Mt 1 aus, wird aber auch Mc theils weggelassen D syr sin pesch., theils durch διὰ τοῦ A rec. ersetzt) πέραν τ. Ἰ., d. h. in *die Gebiete* des südlichen Palästina, wobei Peräa (s. zu Mt 4 15) zwar nicht epexegetisch steht („und zwar nach P."), wohl aber als ersterreichte Station so gut gedacht sein kann, wie 11 1 Bethanien vor Bethphage und dieses wieder vor Jerusalem. Ebenso steht Act 28 15 Forum Appii vor Trestabernae. Das ἀναστάς sieht schwerlich auf 9 35 zurück, sondern steht wie 7 24 hebräischartig = וַיָּקָם וַיֵּלֶךְ (Schz). Jetzt nimmt Jesus die, längere Zeit unterbrochen gewesene, Belehrung des eben mit ihm nach Jerusa-

Digitized by Google

lem ziehenden (συμπορεύεσθαι sonst nur bei Lc) Volkes wieder auf; zu πάλιν vgl. 8 34—9 1 14. Das Versuchliche der **2** an Jesus gerichteten Frage kann nur darin gelegen haben, dass man ihn entweder mit Moses, welcher doch ἐπέτρεψεν (**4** nachdrücklich vorangestellt), oder mit sich selbst in Widerspruch zu setzen gedachte. Jesus aber erklärt **5** die Bestimmung Dtn 24 1 für eine zeitweilige Concession an die *Herzenshärtigkeit* (Dtn 10 16, Ez 3 7), d. h. Unverträglichkeit und Unversöhnlichkeit, an die sinnliche Härte der israelitischen Volksnatur (πρός = mit Bezug auf, wie 12 12, Lc 12 41). Die erste und auch letzte Willenserklärung Gottes ist aber in der Schöpfungsurkunde zu finden. Desshalb verbindet er **6** mit Gen 1 27 weiterhin **7 8** die, auch 1 Kor 6 16 mit dem Zusatz der LXX οἱ ὁύο (die betreffenden 2 Personen — ausdrückliche Hervorhebung der übrigens auch im Grundtexte vorausgesetzten Monogamie; auch der Hebraismus εἶναι εἰς = לְ הָיָה stammt aus derselben Quelle) citirte, Stelle Gen 2 24, wobei ἕνεκεν τούτου die Bedeutung gewinnt: weil der zweigeschlechtlich erschaffene Mensch auf Ausgleichung dieser Differenz angewiesen ist (B. Ws). Aus dieser ihrer göttlichen Einsetzung folgt **9** die Unauflöslichkeit der ehelichen Gemeinschaft. Ausdrücklich erklärt er dies **10** (Sondereigenthum) den Jüngern, welche ihn *zu Hause* (εἰς τὴν οἰκίαν, scil. γενόμενοι, vgl. 9 33) *wieder* (weil 2 die Pharisäer dasselbe schon gethan; doch vgl. auch 4 10) *fragen*, ohne Zweifel betroffen über die unerhörte Schroffheit der, die Scheidung im Grundsatze ausschliessenden, Erklärung Jesu. Und zwar bricht die Ehe nach **11** (womit Lc 16 18 stimmt), *wer sein Weib entlässt und eine andere heirathet*: ἐπ' αὐτήν (etwa nach Analogie von נִאַף עַל ἐκπορνείαν ἐπί Ez 16 16), nur bei Mc, geht auf die 1., nicht auf die 2. Frau: mit letzterer *bricht* er *die Ehe in Bezug auf jene*, da seine Ehe noch zu Recht besteht. Nur wenn die, jegliche Halbheit ausschliessende, principielle Erklärung 9 nicht vorausgegangen wäre, könnte man 11 dahin verstehen, als ob das Entlassen des Weibes zulässig wäre, wenn nur auf Seiten des Mannes keine neue Verheirathung beabsichtigt ist (so Bʀᴅᴛ 533, der hier eine privatim erfolgte Herabminderung des 9 absolut hingestellten Princips findet). Merkwürdiger Weise bringt das Sondergut **12** aber auch die Kehrseite, wornach ein Weib, *wenn sie ihren Mann entlassen und einen anderen geheirathet hat*, gleichfalls *die Ehe bricht*.

Freilich vermag das die Frau nur bei Griechen und Römern; doch kennt auch die jüd. Zeitgeschichte die Beispiele der Herodias 6 17 und Salome Jos. Ant. XV 7 10. Aber schwerlich hat Jesus auf derartige, im Hause der Herodäer vorgekommene, Abnormitäten reflectirt. Näher liegt die Erinnerung, dass Pls I Kor 7 (10 γυναῖκα ἀπὸ ἀνδρὸς μὴ χωρισθῆναι, 11 ἐὰν δὲ καὶ χωρισθῇ, 13 μὴ ἀφιέτω τὸν ἄνδρα) das Verhältniss beider Geschlechter ganz ebenmässig regelt. Wie ihm sich Mc anschliesst, so widerspricht ihm, der nur die αἰτία I Kor 7 15 anerkennt, Mt, indem er letztere ignorirt und dafür eine ganz anders geartete Ausnahme einsetzt. Aber diese αἰτία vom λόγος πορνείας schliesst sich eben an gemein-jüd. Verhältnisse an, wie die desertio des Pls an Vorkommnisse innerhalb heidenchristl. Gemeinden.

Jesus und die Kinder. Mc 10 13—16 = Mt 19 13—15 = Lc 18 15—17. *Da brachte man* **13** in der Herberge *Kinder zu ihm, damit er sie berühre*. Das missverständliche αὐτοῖς ist **13** A rec. richtig mit τοῖς προσφέρουσιν erklärt worden. Zu **14** = Mt 14 = Lc 16 vgl. Gehasi und die Sunamitin vor Elisa II Reg 4 27. *Der so Beschaffenen*, d. h. so vertrauensvoll Gestimmten, so anspruchs-

Digitized by Google

los Gesinnten, welche nur kommen, um zu empfangen, *ist* (Präsens wie Mt 5 3 10) *das Gottesreich*. Sie repräsentiren die normale Beschaffenheit der Bürger desselben. Man muss das Gottesreich, das doch wohl hier wie ein schon gegenwärtiges Gut erscheint, 15 „annehmen", empfangen (Dlm 101 f), *wie ein Kind* gesinnt und gestimmt. Daher Jesus die Kinder *umarmte* (16 wie 9 36) *und segnete* (κατευλ. verstärktes εὐλογεῖν).

Von der Gefahr des Reichthums. Mc 10 17—31 = Mt 19 16—30 = Lc 18 18—30 22 28—30. Nachdem 17 ausdrücklich das impulsive und demonstrative Benehmen (προσδραμών, γονυπετήσας, ἀγαθέ) geschildert war, weist Jesus 18 solche Ueberschwänglichkeit der Verehrung direct ab, als Gott gebührend, welchem ausschliesslich das Gutsein zukommt, während unter Menschen nur von Gutwerden die Rede sein kann. Auf die Zurückweisung der Anrede folgt dann 19 als Antwort auf die Frage selbst der kurze Hinweis auf den Dekalog, und zwar entsprechen die hier namhaft gemachten Gebote der sog. 2. Tafel Ex 20 12—16, nur dass die Reihenfolge willkürlich verändert und als Ergänzung für das überall fehlende „Lass dich nicht gelüsten" aus Ex 21 10, Lev 19 13, Dtn 24 14 eingeschaltet ist: *du sollst den Lohn nicht vorenthalten:* denn dies ist die Form, in welcher sich böses Gelüste bei Reichen und Geizigen leicht kund gibt. Zu lesen ist 20 mit ℵB ἐφυλαξάμην gegen AD ἐφύλαξα. Jesus gewinnt 21 von dem Manne einen so günstigen Eindruck (ἐμβλ. αὐτ. ἠγάπ. αὐτόν), dass er ihn sogar in die abgeschlossene Jüngerzahl noch nachträglich aufnehmen will (δεῦρο = לֵךְ). Aber das auf dem todesmuthigen Zug nach Jerusalem, da bereits nur drohende Zeichen des Unterganges am Himmel zu sehen sind, unerlässliche Opfer, welches zu bringen seiner Zeit den ersten Jüngern 1 18 20 leicht geworden war, konnte in seiner ganz verschiedenen Situation dieser letzte Aspirant des Gottesreiches sich nicht mehr abringen, *ging* vielmehr 22 *finsteren*, verdriesslichen *Angesichtes hinweg*. Die Jünger aber, unter welchen 23 *Jesus* wie 3 5 *sich umsieht* und lauter Unbegüterte findet, sind dem Sonderberichte 24 zufolge *betroffen über seinen Worten*, die daher Jesus mit wachsender Wärme des Gefühls (vgl. *Kinder!*) wiederholt. Der Zusatz τοὺς πεποιθότας ἐπὶ χρήμασιν A rec. ist nach ℵB zu streichen, so dass das Wort einen Sinn gewinnt ähnlich dem Spruche Mt 7 13 14.= Lc 13 23 24. Das καί am Anfang der Frage 26 nimmt den Inhalt der vorhergehenden Rede auf (Sw), um eine, denselben in Zweifel stellende, Folgerung daraus zu ziehen. In dem Schlussworte 27 ist zu ἀδύνατον zu ergänzen σωθῆναι. Wie ganz anders hast du uns gefunden — meint Pt 28 in Erinnerung an 1 18. Auch 29 coordinirt Mc wie 8 35 Person und Sache. Zu übersetzen ist: *Keiner ist, der verlassen hat . . .* 30, *der nicht* (oder: ohne dass er) zurück *empfangen haben wird hundertfältig* schon *jetzt in diesem*, der Aufrichtung des Reiches vorangehenden, *Zeitrerlaufe*, aber freilich *mit Verfolgungen* als einer, die Freude in gegenwärtiger Welt trübenden, aber für Erdenpilger unumgänglichen, ja nothwendigen, chiliastische Träumereien ausschliessenden Beigabe. Für die aufgegebenen natürlichen Liebesbande wird solchen opferfreudigen Bekennern schon in der Gegenwart, da das Gottesreich noch nicht ἐν δυνάμει erschienen ist, Ersatz verheissen, bestehend in der heiligen Liebe der Kinder Gottes im Sinn von Act 2 44 4 32, Rm 16 13, I Kor 3 22 4 15 (hiernach hätte auch πατέρα beigefügt sein können), II Kor 6 8—10. Aber erst *in dem kommenden Zeitraum werden* sich alle Missverhältnisse irdischer Wirk-

Digitized by Google

lichkeit zur Harmonie auflösen, eben darum aber auch **31** *Viele*, die nach ihrer Stellung in Gegenwart und Wirklichkeit *Erste* sind, also namentlich die jüd. Normalfrommen, *Letzte sein und* Viele, die hier Alles aufgegeben haben und darum als *Letzte* erscheinen (I Kor 4 9), *Erste*. Möglicher Weise liegt auch für den selbstsüchtigen Fragesteller 28 = Mt 27 = Lc 28 eine Warnung in dem Spruche, wie er hier steht, aber freilich Lc 13 30 auch schon in ganz anderer Richtung verwendet ist. Die bevorzugte Stellung, welche er und die Zwölfe in der Gegenwart einnehmen, verbürgt ihnen eine solche nicht auch schon für die Zukunft (Hpt, Apostolat 28).

Dritte Leidensweissagung. Mc 10 32—34 = Mt 20 17—19 = Lc 18 31—34. Nachdem Jesus 10 17 die Herberge verlassen hatte, ist er jetzt **32** *auf dem Wege*, der Landstrasse, die nach Jericho führt 10 46. Entschlossen *zog er ihnen voran und sie wurden bestürzt*, weil sie sahen, wie er in der That die Richtung nach der Hauptstadt einschlug, wo er sich zugleich selbst den Untergang weissagte. *Die Nachfolgenden aber*, also der 10 1 und 46 erwähnte Anhang Mitreisender, *fürchteten sich* sogar: bei den Seitenreferenten weggefallene Schilderung der schweren Stimmung vor der Schlacht. Jesus *nimmt* daher *abermals* (πάλιν wegen 9 31) *die Zwölfe zu sich* (παραλαμβάνειν wie 9 2 14 33), um ihnen, abgesondert von den Uebrigen, die früheren Weissagungen, zu noch grösserer Bestimmtheit gesteigert, zu wiederholen. *Uebergeben soll* er *werden* **33** an das Synedrium und von diesem weiter an das heidnische Tribunal. Ihre genaue Erfüllung finden die **34** geweissagten Specialitäten 14 65 15 15 19 20.

Jesus und die Zebedaiden. Mc 10 35—45 = Mt 20 20—28 = Lc 12 49 50 22 24—27. Da die Jünger sich **35** nicht recht herauswagen mit ihrer Bitte, stellt Jesus **36** an sie die Frage quid vultis me ut faciam: Vermischung der Construction des θέλειν mit Acc. cum inf. mit dem Conj. deliberativus. Das ἵνα **37** bringt Umschreibung des Objects zu δός. Wenn es sich in der analogen Perikope 9 33—37 um Titelgrösse handelte, so jetzt um Machtstellung, näher um die Ehrenplätze in der Reichsherrlichkeit. Sie wissen nicht **38**, was sie bitten, weil zwar die δόξα selbst in der Zukunft feststeht, für jetzt aber es sich nicht darum, sondern um Nachfolge durch Leiden und Tod handelt 8 34 = Mt 10 38 16 24. *Kelch* ist im AT stehendes Bild für Verhängniss und schweres Geschick Jes 51 17, Jer 49 12, vgl. Mc 14 36 = Mt 26 39 = Lc 22 42 = Joh 18 11. Dasselbe Todesloos bildet *die Taufe* durch die über dem Haupt des Untersinkenden zusammenschlagenden Wasser ab Ps 42 8 69 2 3 16 124 4 5. Den beiden Jüngern verheisst Jesus auf ihr δυνάμεθα **39** Theilnahme an seinem Geschick (Bluttaufe, erfüllt bezüglich des Jakobus schon Act 12 2), aber nicht etwa im Sinne eines ausgestellten Sicherheitsscheines für nachfolgende, desto grössere Befriedigung des Ehrbedürfnisses. Denn über die Ehrenplätze ist schon entschieden: **40** οἷς ἡτοίμασται (wie Mt 25 34), scil. δοθήσεται. Jesu Erklärung bringt zunächst **42** als Folie die Art und Weise, in welcher weltliche Ueberlegenheit sich geltend macht: *ihr wisset, dass die, welche als Herrscher gelten* (qui censentur imperare, vgl. οἱ δοκοῦντες Gal 2 9) *unter den Völkern, Gewalt gegen sie brauchen und die Mächtigen unter ihnen Ohnmacht gegen sie üben*, d. h. sie halten sich nur dadurch oben, dass sie den Willen und die Interessen Anderer rücksichtslos unter ihren Willen und ihre Interessen beugen. In der Socialethik des Reiches Gottes dagegen gilt **43 44** die Regel, dass am höchsten hinaufsteigen wird, wer

Digitized by Google

am tiefsten herabzusteigen vermag, vgl. die Doublette 9 35 = Mt 23 11 12. Der Gedanke der Spruchsammlung Lc 22 27 wird in paulinisirender Form 45 (καὶ γὰρ. ὁ υ. τ. ἀν. οὐκ ἦλθεν κτλ. wie Rm 15 3 καὶ γὰρ ὁ Χριστὸς οὐχ ἑαυτῷ ἤρεσεν ἀλλὰ κτλ.) so ausgedrückt, dass auch Jesus seinen Beruf nur im Dienen gefunden (Phl 2 7 μορφὴν δούλου λαβών, I Kor 9 19 πᾶσιν ἐμαυτὸν ἐδούλωσα) und in solchem Dienst sein Leben gelassen habe (Phl 2 8 ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου). Vgl. Runze, ZwTh 1889, 148–229. Der stilistischen Eigenart des Mc gehört dabei die Antithese οὐ διακονηθῆναι ἀλλὰ διακονῆσαι an. Während aber der Jünger sein Leben im Dienst seines Herrn nur „verlieren" kann Mc 8 35 = Mt 10 39 16 25 = Lc 9 24 17 33, ist es Sache des Herrn, es zu „geben", freiwillig nach Gal 1 4 2 20. Speciell aber entspricht das δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν dem ὁ δοὺς ἑαυτὸν ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων I Tim 2 6 und Tit 2 14 ἔδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν ἵνα λυτρώσηται ἡμᾶς, d. h. der Gedanke Jesu wird commentirt durch eine Erinnerung an die paul. Erlösungslehre.

Der Gedanke selbst, dass auch der Tod in die grosse Dienstleistung mit eingriffen sei, ist darum Jesu nicht abzusprechen, und selbst der Begriff des Lösegeldes, durch welches ein Sklave freigekauft wird, steht noch in Beziehung auf das Dienstverhältniss (Wdt II 511f). Aber auch mit früheren Aussagen Jesu wahrt die unsrige eine gewisse Continuität. War Mc 8 37 = Mt 16 26 von einem Lösegeld für die Seele ἀντ. τῆς ψυχῆς die Rede, so wird jetzt die ψυχή selbst zum λύτρον (LXX für פְּדוּת oder כֹּפֶר oder נֶפֶשׁ). Was jener Stelle zu Folge Niemand leisten kann, eine dem Geschick endgültiger Vernichtung verfallene Seele loskaufen, ist Christus im Stande, Gott darzubieten, und zwar natürlich nicht für sich, sondern ἀντὶ πολλῶν (vgl. Mc 14 24 ὑπὲρ oder Mt 26 28 περὶ πολλῶν). Fraglich bleibt dabei, ob ἀντί (חַת) = „anstatt" (I Kor 11 15) im strengen Sinn der Stellvertretung zu fassen und wie Mt 17 27 mit δοῦναι zu verbinden oder = „für", „gegen" (Rm 12 17) im Sinne des Tauschverhältnisses zu nehmen und unmittelbar mit λύτρον zu verbinden ist. Nur im ersteren Fall könnte dem λύτρον der Begriff der „Deckung" als Schutzmittel כֹּפֶר entsprechen (doch vgl. B. Ws), im letzteren ist es einfach „Aequivalent", ein ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων I Tim 2 6 nach der Regel ψυχὴ ἀντὶ ψυχῆς Lev 24 18, vgl. das ἀντίψυχον IV Mak 17 22. Diese πάντες sind identisch mit unseren πολλοί, sämmtliche Menschen, auf welche die erlösende Wirksamkeit der bis zum Tod ausgedehnten Dienstleistung sich erstreckt. Schon dieser Ausblick auf den Erfolg zeigt, dass und inwiefern ἀντί auch hier in die Bedeutung ὑπέρ übergeht = zu Gunsten; s. zu Joh 10 11 und vgl. Lucian, Dial. deorum 4 2 τεθνήξεσθαι λύτρον ὑπὲρ ἐμοῦ, Jos. Ant. XIV 7 1 λύτρον ἀντὶ πάντων ἔδωκεν. Der Eine υἱὸς τ. ἀ. steht den πολλοί entgegen, wie Jes 53 11, unus pro multis und zugleich δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων I Pt 3 18. Dagegen kann die hier vorausgesetzte Einzigkeit Jesu nicht etwa in einem Privilegium gegenüber dem Todesgeschick gesucht werden (vgl. Runze 193—209). Uebrigens kennt auch die rabbinische Lehre eine Sühne durch den Tod der Gerechten und Strafleiden (NtTh I 64f), während gleichzeitig ein leidender Messias den vorchristl. Quellen der jüd. Theologie ganz fremd ist (Baldensperger 144f, Schr II 553). Erst Jesus vereinigt also den Leidensgedanken mit dem Messiasberuf, indem er in seinem, im Dienst der Brüder freiwillig aufgeopferten, Leben die persönliche Leistung sieht, auf Grund welcher er aufopfernden Dienst der Bruderliebe fordert als Grundgesetz in seinem Gottesreiche. Darum aber gilt auch in letzterem eine Praxis, die das directe Widerspiel zum Hergang bei Gründung und Erhaltung weltlicher Reiche bildet. In dieser Beziehung seines berufsmässig gebotenen Leidens zu den obersten Interessen der Jüngerschaft versöhnt sich Jesus selbst mit der Unentrinnbarkeit seiner

Digitized by Google

irdischen Niederlage, und in der fortwirkenden Kraft und ewigen Wahrheit dieses Gedankens liegt die versöhnende Macht seines Todes beschlossen. NtTh I 292—295.

Heilung des Bartimäus. Mc 10 46—52 = Mt 20 29—34 (9 27—31) = Lc 18 35—43. Hier sind Mc **46** und Mt 29 gegen Lc 35 im Recht, wenn sie die Heilung in den Moment setzen, da Jesus, umgeben von seinen Jüngern und vielem Volk, Jericho verlässt. Den Namen, ein zum nomen proprium gewordenes Patronymicum, nennt blos Mc, und zwar sowohl aramäisch als auch für seine römischen Leser verdolmetscht. Vgl. NESTLE, Marginalien, 1893, 83—92, SCHMIEDEL, EB. Auf die Kunde, dass *Jesus der Nazarüer* **47** vorbeizieht, ruft er ihn **48** wiederholt als Davidssohn, also als Messias, an; das ἐπετίμων ist wie 10 13 zu verstehen. Sondereigenthum des Mc sind **49** die Worte des stehenbleibenden Jesus und des Volkes und **50**, wo der Blinde *sein Oberkleid abwirft* und zu Jesus hinläuft. Wie aus letzterem Zug, so geht auch aus ἀναβλέψειν 51 52 (s. zu 8 24) hervor, dass nicht Blindheit von Geburt Joh 9 1, sondern Erkrankung der Sehorgane vorlag. Der Ausdruck *Rabbuni* steht **51** (die Construction ist zu beurtheilen wie 10 36) und Joh 20 16 als respectvollere Form für Rabbi, s. zu Mt 23 7 8.

Einzug in Jerusalem. Mc 11 1—11 = Mt 21 1—11 = Lc 19 28—38 Von Jericho her (s. zu Lc 10 30) endlich nähert sich der immer feierlicher sich gestaltende Zug *Jerusalem*, und zwar so, dass zunächst *Bethanien* (s. zu Joh 11 18) am südöstlichen Abhange des Oelberges erreicht wird. Aber gegen den abendländischen Text, in welchem gerade das Mt 1 allein aufgenommene Bethphage ausfällt, lesen die ältesten Uncialen εἰς Ἱεροσόλ., εἰς Βηθφ. καὶ Βηθ., d. h. sie bestimmen die Stationen vom Endziel aus: *nach Jerus.* und zwar *nach Bethphage und Bethanien*, s. zu 10 1. Das letztgenannte ist unter dem *Dorf* **2**, an dessen Eingang (εὐθύς) das Lastthier angebunden stehen wird, gemeint; auch nach 11 14 3 hat Jesus dort Bekannte: dies der Grund der Celebrität des überhaupt nur im NT genannten Fleckens. Auf dem Füllen *hatte noch kein Mensch gesessen*, so dass es zu heiligem Gebrauche dienlich war nach Num 19 2, Dtn 21 3, II Sam 6 3. Zur Beseitigung etwaiger Behelligungen der Jünger soll es **3** genügen, dass (ὅτι recit. oder: *weil*) *der Herr seiner bedarf*. Zur Beruhigung des Jesu ohne Zweifel bekannten Besitzers fügt er hinzu: *und sofort schickt er es wieder hierher*. In der That finden die entsandten Jünger **4** *das Füllen auf dem* um das Gehöft *herumführenden Weg* (so B. Ws, aber τὸ ἄμφοδον Jer 17 27 49 27 ist Act 19 28 nach D einfach Strasse, via publica), worauf τινὲς τῶν ἐκεῖ ἑστ. **5** die erwarteten Worte wirklich sprechen und **6** in der angewiesenen Weise beruhigt werden. Die Initiative Jesu bei der nun erfolgenden messianischen Demonstration tritt am deutlichsten hervor **7** *er setzte sich darauf. Viele breiten* **8** *ihre Kleider auf dem Wege aus*, wie bei Jehus Thronbesteigung II Reg 9 13, während Andere *Streuwerk*, Laub *aus den Ackerhöfen* hauen und gleichfalls hinstreuen. Die προάγοντες **9** (6 45) und ἀκολουθοῦντες (10 32) stimmen den Messiasgruss aus Ps 118 26 an; s. zu Mt 11 3 23 39. Nach HIER. hätten die Juden diesen Ps überhaupt messianisch gedeutet. Zu dem neuerdings viel umstrittenen Hosianna vgl. DLM I 180—182, ZN, Einl. I 14 f. Mit dem Messias kommt aber auch sein Reich, *das Reich unseres Vaters David*. Dem Mc eigen ist, dass Jesus **11** am selben Tage noch den Tempelhof besuchte *und Alles ringsherum ansah*, weil es ihm neu war.

Digitized by Google

Verfluchung des Feigenbaums. Mc 11 12—14 = Mt 21 18 19. Am 2. Tag **12** sieht Jesus beim Gang von der bethanischen Herberge nach der Stadt **13** *einen Feigenbaum* und vermuthet Frucht auf ihm. Solche schien nämlich der dichtbelaubte Baum zu versprechen, da er, noch ehe die Blattknospen sich entwickeln, um die Osterzeit jene Blüthen ansetzt, welche sammt dem Samen inwendig in einem Fruchtboden entstehen, der allmählich zu einer kugeligen oder birnförmigen (Schein-)Frucht auswächst. Gleichwohl täuschte sich Jesus, *denn es war noch nicht Zeit der Feigen;* es war April statt Juni. „In Rom weiss man nicht, wann sie in Palästina reifen" (ZN, Einl. II 250). Daher nur Mc (s. S. 35) diese motivirende Bemerkung macht. Hungernd *ging* Jesus *auf ihn zu*, ἐπ' αὐτήν, also nicht etwa: „stieg auf ihn"; nur der hohe, dickstämmige Maulbeerfeigenbaum vermag die Last des Menschen zu tragen Lc 19 4. Der Unmuth über die Enttäuschung veranlasst eine Verwünschung **14**: *Nie mehr auf ewig möge von dir Jemand eine Frucht essen!*

Die Tempelreinigung. Mc 11 15—19 = Mt 21 12—17 = Lc 19 45—48. Zu **15** vgl. 11. Jetzt eröffnet (ἤρξατο) Jesus seine messianische Thätigkeit und eben damit auch den mehrtägigen Kampf mit den Machthabern. Zum gewöhnlichen Unfug kam nach dem Sonderbericht **16** noch, dass man, wie aus dem Tragen von Hausgeräth hervorgeht, den Vorhof als Durchgang gebrauchte, um sich Umwege aus einem Theile der Stadt in den anderen oder nach auswärts zu ersparen. Wenn nun Jesus dem gewaltthätig und mit Erfolg entgegentritt, so begreift sich dies angesichts des Volksanhanges, auf den er noch zählen durfte, leicht; zumal wenn auch die Festkarawane des vorigen Tages theilweise wieder zur Stelle war. Das Citat ist gemischt, aus Jes 56 7 das *Bethaus*, aus Jer 7 11 die *Räuberhöhle;* jenes ist zu dieser geworden durch die Uebervortheilungen und Betrügereien der Händler. Aber nur **17** (gegen Mt 13 = Lc 46) steht erstere Stelle vollständig, d. h. mit πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν, so dass es scheint, als wolle sich Jesus eben des Vorhofs der Heiden, sofern er Ausgangsstätte einer universalen Gottesverehrung war, mit besonderem Eifer annehmen. Die Hierarchen fassen **18** die That als einen Friedensbruch und rüsten sich; einstweilen aber ist Jesus noch Herr der Lage. So endet **19** der 2. Tag, und Jesus zieht sich wieder nach Bethanien zurück.

Gespräch über den verdorrten Feigenbaum. Mc 11 20—26 = Mt 21 20—22. Erst anderen Tags, am 9. oder 12. Nisan, erblickt man **20** *den Feigenbaum vertrocknet* und zwar *von der Wurzel auf* nach Job 18 16, worauf **21** Pt aufmerksam macht. Davon nimmt Jesus Anlass, die Jünger **22** zum gläubigen *Vertrauen auf Gott* (πίστις mit Gen. object. wie Rom 3 22) zu ermuntern und **23** die Berge versetzende Kraft desselben zu rühmen (die fides mirifica I Kor 13 2), wie Mt 17 20. Der gemeinsame Text schliesst ab mit Zusicherung der Erhörung für alle im Glauben gewagte Bitten. *Darum* **24**, weil der πίστις θεοῦ solche Macht gegeben ist, *glaubet, dass ihr es* im göttlichen Rathschlusse *empfangen*, dahingenommen *habet, und es wird euch* zu Theil יִהְיֶה לָכֶם. Einmal am Aneinanderreihen solcher Gebetssprüche knüpft Mc 25, weil der Fluch 11 14 Anlass zur ganzen Redebildung war, um der Meinung zu wehren, als dürfe man sein Vertrauen auf Gebetserhörung auch im Dienste des Hasses gegen den Nächsten üben, ein an Mt 5 23 (ἔχειν τι κατά τινος, sonst nur Apk 2 4 14 20) 24 6 5 (στήκετε) 12 14 anklingendes Wort und daran wieder **26** (fällt ℵBL aus) ein

Digitized by Google

Seitenstück zu Mt 6 15 18 35 an. Beide Verse stehen isolirt, sofern sie ganz ausnahmsweise die matthäische Formel ὁ πατήρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς bieten (Hst, ZwTh 1890, 133 137—141, Slt 7; dagegen Wrl 217).

Die Johannesfrage. Mc 11 27—33 = Mt 21 23—27 = Lc 20 1—8. In Jerusalem angekommen, ***ergeht er sich*** **27** ***im Tempelhof***, welchen er Tags zuvor von Entweihung gesäubert hatte. Aber nur **28** (ἵνα umschreibt den Infinitiv wie 2 10 3 14) ist dieser Eingriff in die auf dem Vorhof wuchernde Unsitte wirklich das letzte gewesen, was Jesus unmittelbar vorher gethan hat 11 15 16, und haben sich demgemäss eben darüber auch schon Tags zuvor die Priester und Schriftgelehrten (jetzt kommen auch die Aeltesten hinzu: alle Synedristen) geärgert 11 18. Die Seitenreferenten haben diese Beziehung verdunkelt. Bevor er antwortet, erbittet Jesus seinerseits von ihnen über einen Punkt — nur um Einen handelt es sich ausdrücklich — Aufklärung. Er betrifft **30** die ***Taufe***, d. h. aber das ganze Lebenswerk (Sw) ***des Johannes***. Die Verlegenheit der Befragten äussert sich **31** in einer, nur in ihrem Kreise vernehmlichen, Unterredung (διελ. πρὸς ἑαυτούς) und erklärt sich daraus, dass die Obersten den Täufer einfach hatten gewähren lassen, ohne sich zu entscheiden, was sie doch in jedem der beiden möglichen Fälle hätten thun müssen. Auf die Frage des zweifelnden Bedenkens **32** folgt statt des Nachsatzes „so haben wir uns zu fürchten", ein diese Reflexion in ihren Erfolg umsetzendes ἐφοβοῦντο. Das ὄντως dürfte hier eher zu ἦν gehören (B.Ws), als zu εἶχον (Sw). Da sie ihre Verlegenheit hinter einer angenommenen Unwissenheit verbergen wollen, spricht **33** auch Jesus sich von der ihm zugemutheten Pflicht, sich ihnen als Messias zu bekennen, los.

Das Gleichniss vom Weinberg Gottes. Mc 12 1—12 = Mt 21 33—46 = Lc 20 9—19. Mit diesem Gleichnisse geht Jesus von der Abwehr zum Angriff über, und zwar **1** ***in Gleichnissrede*** (s. S. 69 f). Die Beschreibung des Weinbergs lehnt sich an Jes 5 1 2 (27 2 3) an, wo er, wie Jes 3 14 (vgl. Jer 2 21 5 10 6 9 12 10, Ps 80 9), Sinnbild Israels ist. ***Kelter*** (in die Erde gegrabener Trog, ὑπολήνιον wie Hag 2 16) ***und Thurm*** (s. zu Lc 14 28) sind also nicht weiter auszudeuten. Der Besitzer hat vor seiner Abreise (ἀποδημεῖν wie Mt 25 14) ***den Weinberg an Bauern verpachtet*** (ἐξέδετο für ἐξέδοτο) gegen eine Naturalabgabe, fordert daher **2** an einem verabredeten Termin, also ***seiner Zeit*** (nach Lev 19 23—25 geniesst man Früchte erst im 5. Jahr) den ihm zukommenden Theil der Früchte ein, und zwar, weil abwesend, durch Mittelspersonen. Als solche erscheinen 2—5 drei Knechte, die Einer nach dem Andern auf den Plan treten, aber mit stets schlimmer werdendem Erfolg. Denn die Weinbauern schreiten vom Schlagen **3** fort zum Tödten. Uebrigens steht **4** das sonst nicht vorkommende ἐκεφαλίωσαν nach ℵBL vg: in capite vulneraverunt, wogegen das von ACD rec. gebotene κεφαλαιοῦν eine summarische Darstellung bedeuten würde. Zu πολλοὺς ἄλλους **5** ist ἐκάκωσαν zu ergänzen. Der Evglst denkt dabei wohl an die lange Reihe von Propheten, welche Gott an sein Volk sandte, und **6** an den Messias; ἐντρέπεσθαί τινα = revereri aliquem, Respect haben vor Jemandem. Derselbe heisst **7** ***der Erbe*** nach dem zu Mt 5 4, bzw. 5 dargelegten typologischen Gesichtspunkt. Nach seinem, als des einzigen Sohnes, reichen Besitzthum gelüstet die Räuber: ***unser wird es sein*** = לָנוּ תִּהְיֶה הַיְרֻשָּׁה. Wenn sie **8** ***ihn tödten und*** dann seinen Leichnam zu mehrerer Schändung auch noch ***hinauswerfen aus dem Weinberg***, so bereitet eine solche Darstellung das Wort 10 vom verworfenen Eckstein

Digitized by Google

direct vor. Diese Schilderung der Hierarchen, welche, um sich den Besitz der Theokratie zu sichern, den Messias morden, verlegt dem sonstigen Wesen des Gleichnisses entgegen in die Vergangenheit, was erst die Zukunft gebracht hat, trägt also mehr die Art der Weissagung als diejenige des Bildes an sich und beweist augenscheinlich die allegorisirende Weiterbildung eines einfacheren parabolischen Grundstoffes (B. Ws). Das Gleiche gilt auch von dem auf die Parusie verweisenden ἐλεύσεται **9** (Jlchr). Citirt wird **10 11** Ps 118 22 und 23, wie auch Act 4 11, I Pt 2 4 7. Die Stelle bezieht sich ursprünglich auf das gering geschätzte, aber von Gott zu entscheidender Bestimmung und Bedeutung erhobene Volk Israel. Auf dem *Eckstein* ruhen die zusammenstossenden Seitenmauern, vgl. Eph 2 20; von ihm aus erhält das ganze Haus Richtung und Zusammenhalt. *Vom Herrn her ist er gekommen*, dieser Eckstein = ראש פנה, nicht also „dieses", als stünde αὕτη = זאת für τοῦτο; der Sinn ist allerdings, dass Gottes Eingreifen es war, was den Umschwung herbeigeführt hat. Dafür, dass ἔγνωσαν **12** die, seit 11 27 gegenwärtigen und 11 33 12 1 angeredeten, Hierarchen zum Subject hat, spricht das jedenfalls ihnen geltende πρὸς αὐτούς (= *mit Bezug auf sie*, wie 10 5). Das γάρ begründet dann nicht die Furcht, sondern den Wunsch, ihn unschädlich zu machen. Gleichwohl wird die Stelle natürlicher dahin verstanden: weil dem Volk die, gegen die Machthaber gerichtete, Spitze des Gleichnisses nicht entgangen war (ἔγνωσαν mit Bezug auf das Collectiv ὄχλος), konnten diese um so weniger gegen Jesus vorgehen, da sie dann ja eingestanden hätten, wie sehr sie sich getroffen fühlten. Jedenfalls sehen sie sich zu unthätigem Zuwarten gezwungen.

Die Pharisäerfrage. Mc 12 13—17 = Mt 22 15—22 = Lc 20 20—26. Nachdem die amtliche Anfrage der Synedristen erfolglos geblieben war, verbinden sich speciell die Pharisäer **13** mit den Herodianern (s. zu 3 6), *um ihn zu fangen* (ἀγρεύσειν = captare ist Jagdwort für παγιδεύειν Mt = illaqueare) *mit einem* ihm zu entlockenden, verfänglichen *Wort*. Ueber ὁδός **14** s. zu Act 9 2. Die Schmeichelrede hebt als besonders erfreulich die rücksichtslose Tapferkeit, d. h. denjenigen Zug im Charakterbild Jesu hervor, der sich in gegenwärtiger Situation, sei es selbst der römischen Obmacht gegenüber, bewähren möge. Daher das Drängen in dem Sondergut des Mc δῶμεν ἢ μὴ δῶμεν: entweder oder. Jesus aber, unbeirrt durch die gütige Anerkennung seiner vortrefflichen Eigenschaften, *merkt* sofort **15** *ihre Heuchelei* (wegen des scheinbaren Eifers um Belehrung), durchschaut das Versuchliche der ihm vorgelegten Entscheidungsfrage und lässt sich einen Denar zeigen, also eine Münze, welche **16** *das Bild des Kaisers* aufweist und deren Kurswerth am Bestand seiner Oberherrschaft hängt, so dass die Anerkennung dieser Thatsache seitens derjenigen, die sich der Münze im täglichen Verkehr ohne Gewissensscrupel bedienen, bezeugt erscheint.

Die Sadducäerfrage. Mc 12 18—27 = Mt 22 23—33 = Lc 20 27—38. Die **18** nach ihrer dogmatischen Stellung zur Auferstehungsfrage (s. S. 43 und zu Act 23 8) charakterisirten Sadducäer wissen den galiläischen Lehrer im Voraus auf der Seite des Volksglaubens, gedenken ihn aber eben desshalb im Rathlosigkeit zu versetzen durch Verweisung auf die mosaische Bestimmung über die sog. Schwagerehe (Leviratsehe) Dtn 25 5, welche **19** (ὅτι ist recit.) angeführt wird, nicht ohne eine Erinnerung an den Dtn 25 6 vertretenen Ausdruck Gen 38 8 זרע לאחיך = Nachkommenschaft erzielen. Das *Weib starb* **22**

Digitized by Google

ἔσχ. πάντων (wie I Kor 15 8). Die Schlussfrage **23** ist darauf berechnet, die Vorstellung der Auferstehung angesichts so monströser Collisionen, welche in ihren Consequenzen einhergehen, unvollziehbar erscheinen zu lassen. Jesu Antwort **24** besagt, dass die Voraussetzung der sadducäischen Schulfrage falsch sei: *irret ihr nicht darum*, liegt nicht eben darum ein Irrthum vor auf eurer Seite, weil eure Voraussetzungen so schwierige Collisionen mit sich führen (B. Ws). Was zunächst *die Kraft Gottes* betrifft, so vermag dieselbe, was Rm 4 17 und besonders I Kor 15 35–50 weiter ausgeführt wird: das Auferstehungsleben ist nicht etwa Fortsetzung des diesseitigen Leibeslebens, sondern setzt eine durchaus veränderte, höhere Daseinsweise voraus, welche zu schaffen Sache der göttlichen Allmacht ist. Aber I Kor 15 34 ἀγνωσίαν θεοῦ τινὲς ἔχουσιν. Die Ausführung des Apostels über das „Wie" der Auferstehung schliesst sich dort an eine vorangehende Ausführung über das „Dass" derselben an. So tritt auch hier dem 1. Satze mit ὅταν **25** ein 2. (eingeleitet durch περὶ δὲ τ. ν. wie I Kor 8 1 12 1) mit ὅτι **26** zur Seite: *dass sie* aber überhaupt *auferstehen*, folgt aus richtigem Verständnisse dessen, was darüber in der Schrift zu lesen ist: dies der andere, eigentlich 1. unter den 24 namhaft gemachten Punkten. Citirt wird *das Mosesbuch bei dem Busche*, d. h. im Abschnitte von dem brennenden Busch Ex 3 2–4 (ähnlich Rm 11 2 ἐν Ἠλείᾳ), nämlich die Gottesworte Ex 3 6 13 15 16. So war es ältere Weise, Stellen aus der, noch nicht in Capitel und Verse eingetheilten, Schrift anzuführen. Wohl nicht zufälliger Weise schliesst **27** ab mit πολὺ (vgl. Rm 3 2) πλανᾶσθε = I Kor 15 33 μὴ πλανᾶσθε.

Die Frage nach dem grossen Gebot. Mc 12 28–34 = Mt 22 34–40 = Lc 20 39 40 10 25–28. Der Schriftgelehrte stellt **28** seine Frage wohlmeinend und wissbegierig, in thatsächlicher Anerkennung der Autorität Jesu. Das ἀκούσας ist nämlich dem προσελθών untergeordnet, während εἰδώς (AB) oder ἰδών (ℵC) das ἐπηρώτησεν αὐτόν motivirt. Die Frage geht dahin, von welcher Beschaffenheit (ποία = qualis) eine ἐντολή sein müsse, um unter Allem, was geboten werden mag (πάντων gegen rec. πασῶν) obenan zu stehen. Im Citat des Gebots erweitert sich **30** die Dreitheilung des, die Totalität des inneren Menschen bezeichnenden, Ausdrucks Dtn 6 5 zur Viertheilung; die an Stelle von δύναμις aus II Reg 23 25 eintretende ἰσχύς ist moralische Kraft und steht in der vorkanonischen Fassung bei Justin, Ap. I 16, Dial. 93 (wo es nach θεόν auch heisst τὸν ποιήσαντά σε) allein neben und nach καρδία. Mit δευτέρα αὕτη **31** greift Jesus aus sachlichen Gründen über den Fragepunkt hinaus. Wie Mc die natürliche Veranlassung des Gesprächs erhalten hat, so auch den charakteristischen Fortgang 32–34, welchen Mt schon darum wegliess, weil er im grellen Widerspruche steht zu der versuchlichen Absicht, die den Fragenden nach Mt 35 geleitet haben soll. Zunächst bestätigt *der Schriftgelehrte* das monotheistische Glaubensbekenntniss (**32** ἐπ᾽ ἀληθείας, wie 12 14 = ἀληθῶς, gehört zu καλῶς: *in Wahrheit trefflich*), sodann die daraus abgeleitete Folgerung der Pflicht ungetheiltester und entschlossenster Gottesliebe, welche zu ihrer gleichwerthigen Kehrseite liebeathmende Aufgeschlossenheit für alles Wohl und Wehe des Nächsten hat; alles unlebendige aber, alles sittlich leere und unfruchtbare Thun im Gottesdienst müsse zurückstehen hinter jenen absoluten Forderungen (**33** = I Sam 15 22). Sämmtliche Gebote haben verbindliche Kraft nur, sofern sie dem Doppelgebot der Liebe zur Ausführung verhelfen. Was diesem höchsten Gesichtspunkt, der

Digitized by Google

den letzten Zweck des Menschen selbst ausdrückt (s. zu Mc 2 27), nicht entspricht oder sich gleichgültig dazu verhält, wie z. B. das Cultische, zu dem verhält sich Jesus seinerseits erst recht gleichgültig. Ja er kann für die Genossen des Gottesreiches eine wirkliche Verbindlichkeit des Opferinstituts kaum noch statuiren, wenn er **34** wenigstens Annäherung an das Gottesreich in einer Ansicht erblickt, welche das Opfer dem sittlichen Inhalt des Gesetzes an Werth unterordnet, und wenn er den, welcher diese Ansicht vertritt, um seiner Einsicht in das Verhältniss von grossen und kleinen Geboten willen beglückwünscht. Weit entfernt also, dass der Zusatz etwa auf Rechnung des (paulinisirenden) Mc käme, bietet anderswo ja auch Mt in Stellen, die ihm eigenthümlich sind, denselben Gedanken (9 13 12 7), in welchem wir nach Mc 2 27 (Cultus hat nur Werth eines Mittels), 7 11 12 (Kindespflicht steht über frommen Werken) Jesu eigenstes Eigenthum zu erblicken haben. Gleichfalls eigen dem Mc ist die Schlussbemerkung, wonach angesichts einer Entscheidung Jesu, welcher sie selbst im Grunde Beifall zollen mussten, den Gegnern nunmehr Lust und Muth zu weiteren Versuchen, ihn mit verfänglichen Fragen zu Fall zu bringen, entfällt.

Die christologische Meisterfrage. Mc 12 35—37 = Mt 22 41—46 = Lc 20 41—44. Jesus *antwortete* **35**, indem er jetzt seinerseits die Offensive im Kampf ergriff. Voraussetzung ist **36** wie Act 2 30 34 35, dass David (αὐτὸς Δαυείδ, weil er doch den besten Bescheid hierüber wissen musste) im Zustande der Inspiration (ἐν τῷ πνεύματι) jenes Wort geredet hat, auf Grund welches jetzt Jesus **37** seine Messiaswürde unabhängig von der Abstammung von David stellt. Der πολὺς ὄχλος bedeutet die grosse Masse im Gegensatz zu den Hierarchen und Schriftgelehrten (Field). Dass man ihn *gern hörte*, bereitet vor auf dasjenige, was Jesus jetzt wagen konnte.

Rede gegen den Pharisäismus. Mc 12 38—40 = Mt 23 1 6 7 14 = Lc 20 45—47. Der 1. Vorwurf **38** (zu βλέπειν ἀπό vgl. 8 15) ist, dass sie wünschen, d. h. entweder gern haben (B. Ws) oder in Anspruch nehmen (Mr), stattliche Kleidung (στολή wie Lc 15 22, Grotius: gravitatis index), öffentliche Begrüssung, dazu **39** Ehrensitze sowohl *in den Synagogen* als auch *bei Gastmählern*. Am Schlusse **40** hebt mit οἱ κατεσθίοντες entweder ein neuer Satz an (gewöhnliche Erklärung) oder der Nominativ steht als anakoluthische Apposition zur ausdrucksvollen Hervorhebung des Gedankens anstatt des durch den Anschluss an das Vorangehende geforderten Genetivs (B. Ws). *Sie verrichten zum Schein* (πρόφασις: vorwandsweise) *lange* (μακρά neutr. plur. adverbialiter gebraucht) *Gebete*. Sollte mit καί nicht ein weiterer Vorwurf (Scheinheiligkeit) angereiht, sondern ein mit dem Häuserverschlingen verbundenes Thun angegeben werden, so würde gesagt sein, dass sich diese Schriftgelehrten als Fürbitter und geistliche Räthe gut bezahlen lassen (Fritzsche). Jedenfalls bereichern sie sich mit dem Hab und Gut ihres weiblichen Anhangs, zumeist der von ihnen hintergangenen Wittwen, vgl. Ez 22 25 und Assumptio Mosis 7 5: bonorum comestores dicentes se haec facere propter misericordiam eorum. Indem sie aber auf solche Weise ihre Autorität ausbeuten und (eventuell) auch das Heiligste ihrer Habsucht opfern, gehen sie um so schwererem Gericht entgegen.

Der Groschen der Wittwe. Mc 12 41—44 = Lc 21 1—4. Jesus sitzt **41** im Vorhofe der Weiber *gegenüber der Schatzkammer* Joh 8 20, Neh 10 38,

Digitized by Google

Jos. Ant. XIX 6 1, wo das für Cultuszwecke bestimmte Geld eingelegt wurde (Km III 162, Schr II 261): gleichsam der Peterspfennig der Juden. Dort *sah er, wie das Volk Kupfergeld einwarf.* Wenn **42** der *Quadrans* in **2** λεπτά (s. S. 61) zerlegt wird, so soll auf diese Weise anschaulich gemacht werden, dass sie die Hälfte der Gabe hätte zurückbehalten können. Aber wie es für den, in seinem Werth durch das Maass der Genussfähigkeit bedingten, Besitz keinen absoluten Maasstab gibt, so auch nicht für das Opfer, welches in der Entäusserung des Besitzes liegt, und eben nach der Grösse des Opfers bestimmt Jesus **43** den Werth der Gabe: *diese arme Wittwe,* das Gegenstück zu den Reichen 40, *hat mehr als Alle eingeworfen,* nämlich nicht wie diese *aus dem, was sie Uebriges haben* II Kor 8 2, sondern *aus ihrer Dürftigkeit* (**44** ὑστέρησις = penuria) *ihre ganze Habe,* βίος = victus.

Weissagung der Zerstörung des Tempels. Mc 13 1—4 = Mt 24 1—3 = Lc 21 5—7. *Was für Bauten!* Gemeint sind **1** ausser dem eigentlichen Tempelhaus dessen Höfe, Terrassen, Hallen und Umfassungsmauern, Jos. Bell. V 5 6 VI 4 6 8, Tac. Hist. V 8 12. Der von solcher Kirchenpracht geblendete Jünger sieht nur, was vor Augen ist; Jesus aber hat **2** Augen für das über die hl. Stadt bereits heraufziehende Unwetter. Der abendländische Text fügt nach 14 58 bei καὶ διὰ τριῶν ἡμερῶν ἄλλος ἀναστήσεται ἄνευ χειρῶν. Demgemäss fragen **3** die beiden Brüderpaare **4** nur Zweierlei, nämlich nach dem Zeitpunkt des über den Tempel hereinbrechenden Verhängnisses und nach dem Vorzeichen desselben. Die Antwort Jesu aber stellt hier (anders Mt 3 = Lc 7) eine den Jüngern interioris admissionis privatissime ertheilte Offenbarung dar.

Erster Act der Apk. Mc 13 5—9 = Mt 24 4—8 = Lc 21 8—11. Eine allgemeine Warnung vor möglicher Verführung **5** kennzeichnet den praktischen Zweck der Weissagung. Zunächst werden **6** *Viele* ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου, d. h. nicht etwa unter der Beanspruchung des Messiastitels im Allgemeinen (B. Ws), sondern wie Mt 18 5 speciell unter Berufung auf die Messiasautorität Jesu, auftreten (vgl. 9 37), sich wohl geradezu für den auferstandenen Jesus selbst ausgeben nach Analogie von 6 14 = Mt 14 2. Dann kommen politische, endlich auch physische Nöthe. Wie die Errichtung jedes Weltreiches, so wird auch diejenige des Reiches Gottes am Ende der Tage vorbereitet durch Katastrophen in der Völkerwelt, und diese wieder sind dem Glauben der Zeit gemäss von Störungen und Umwälzungen in der Naturwelt begleitet (Titius I 22f). Speciell lassen Kriege in der Nähe *und Gerüchte von Kriegen* in der Ferne **7** an Herodes Antipas und Aretas in Palästina und an die seit 58 ausgebrochenen Kämpfe mit den Parthern an den Reichsgrenzen denken, weiterhin an die Vorspiele des jüd. Aufstandes gegen Neros Regiment, Vespasians Zug und die jüd. Parteikämpfe; s. auch zu Lc 9. Aber solcherlei Kriegsereignisse führen *noch nicht das Ende* im Sinne von 13 mit sich; man soll daher *nicht erbeben,* aufgeregt werden, weil **8** es zuvor noch ärger kommen muss (daher das begründende γάρ, falls es nicht weiter zurückgreift auf 7 ἀκούσητε und ἀκοάς), was mit Reminiscenz aus Jes 19 2 (wirkt auch noch 12 nach) ausgeführt wird. Selbständiger treten aus dem apokalyptischen Gemeingute (vgl. Apk 6 3—8 12) hinzu *Hungersnöthe* (Act 11 28) und *Erdbeben,* welche *hin und wieder* (κατὰ τόπους) vorkommen; so damals bald im Jordanthal, bald in Asien, wo 12 Städte dieser Provinz schon unter Tiberius, und in Phrygien, wo 61 Laodicea, Kolossä und Hierapolis, bald

Digitized by Google

in Italien, wo 62 Pompeji auf diese Weise heimgesucht wurden. ***Anfänge der Wehen sind dieses.*** Gedacht ist wohl an die sog. Wehen des Messias חֲבָלֵי הַמָּשִׁיחַ, wie die rabbinische Dogmatik die noth- und drangsalsvollen Zeiten nannte, welchen schliesslich Rettung durch die Messiaserscheinung folgen sollte; s. zu Joh 16 21. Im AT werden freilich Nöthe und Drangsale jeder Art mit Wehen verglichen.

Mahnworte an die Christenheit für die Anfänge der Noth. Mc 13 9—13 = Mt 24 9—14 = Lc 21 12—19. Diese Beschreibung der Geschicke der Jünger **9**, die ***auf sich selbst sehen***, statt an die Weltereignisse an ihr eigenes Schicksal denken ***sollen***, wie sie ***in den Synagogen*** (εἰς prägnant wie 10 10, vgl. 7 4) ***geschlagen werden*** u. s. w., ist Mt 10 17 18 antecipirt worden. Aber an Stelle des dortigen Schlusszusatzes καὶ τοῖς ἔθνεσιν tritt **10** die Weissagung, dass ***zuerst***, d. h. vor dem Ende 13, das Evglm zu allen Völkern getragen werden müsse, vgl. das πλήρωμα τῶν ἐθνῶν Rm 11 25. Also wird selbst die Verfolgung nur dazu beitragen, die ökumenische Bestimmung des Evglms 4 32 14 9 zu verwirklichen (Hpt, Eschat. 28 f). Ueber dieses retardirende Moment hinweg schliesst **11** wieder an 9 an (Wdt I 10 40f, II 610): wie nicht die Verfolgung, so kann der Sache des Evglms auch nicht der Mangel an Beredtsamkeit auf Seiten ihrer Vertreter zum Schaden gereichen. Dazu vgl. Mt 10 19 20 und zu **12 13** Mt 10 21 22. Der Hass ist ein allgemeiner (μισούμενοι ὑπὸ πάντων), weil nicht blos von den leitenden Gewalten (9—11), sondern auch von den nächsten Angehörigen (12) ausgehend. Wer ihn gleichwohl sieghaft besteht, ***wird*** in das Messiasreich ***gerettet werden***.

Zweiter Act der Apk. Mc 13 14—20 = Mt 24 15—22 = Lc 21 20—24. Wer **14** diese Dinge erlebt, soll denken an die שִׁקּוּץ מְשֹׁמֵם, den „verwüstenden Greuel" Dan 9 27 11 31 und besonders 12 11, der schon I Mak 1 54 6 7 auf jenen Altar des olympischen Zeus bezogen ist, welchen Antiochus Epiphanes auf den Brandopferaltar setzen liess. Die ursprüngliche Weissagung fürchtete wohl Aehnliches von Seiten der Römer, was seit Caligulas Unternehmungen wieder in den Vordergrund der Zukunftsperspective gerückt war (vgl. Spitta, Die Offenbarung des Joh, 1889, 490—497). In der That nöthigt das unregelmässige Masculinum ἑστηκότα zu dem Gedanken an eine als Antichrist gedachte Person (Bousset, Cheyne, Wrl S. 140 212, nach Zn I 169, II 248 von Mc so gewendet). Die patristische Exegese redet von aufgestellten Bildsäulen des Titus oder Hadrian, Hippolyt (bei Dionysius Barsalibi) sogar vom Bilde der Kore (vgl. Justin, Apol. I 64), welches Trajanus Quintus (Quietus = Κόϊντος, Schr I 560) im Tempel (= τόπος ἅγιος wie Act 6 13 21 28) errichtet habe. Später bezog man den ***Greuel der Verwüstung***, d. h. den in Verwüstung bestehenden Greuel (gen. appos.), auf die Schreckensauftritte und Blutthaten, deren Zeuge während der Belagerung der Tempelberg (nach Jos. Bell. IV 3 6—8) gewesen (vgl. Schz), wie auch Sibyll. IV 115—118 geschieht und ein jüd. Orakel bei Jos. Bell. IV 6 3 den Untergang des Heiligthums auf den Zeitpunkt ansetzt, wo innerer Hader es erschüttern, einheimische Hände es besudeln werden. Dagegen findet sich von einer Zerstörung von Stadt oder Tempel hier noch nichts, wohl aber in ὁ ἀναγινώσκων νοείτω (vgl. Apk 13 18) ein deutlicher Fingerzeig, dass diese Weissagung ursprünglich nicht geredet, sondern geschrieben auftrat. Ihr Zweck war, auf die nahende Gefahr aufmerksam zu

Digitized by Google

machen und zur Flucht *auf die Berge* aufzufordern. Um dieses nach Ez 7 16 bestimmte Ziel zu erreichen, sollen die Gläubigen **15** nach Ez 7 15 eiligst den Schauplatz des Gerichts verlassen. So dringlich ist nämlich die Flucht, dass, wer *auf dem Dache ist, nicht* erst *herniedersteigen, um etwas aus seinem Hause zu holen*, sondern über die flachen Dächer der Nachbarhäuser sein Heil suchen soll. Das scheinbare Verschwinden des localen Charakters der Weissagung **19** (Hpt 32 f 122 f) ist durch die Verwendung von apokalyptischem Gemeingut im Folgenden bedingt. So soll die letzte *Drangsal* alles bisher Dagewesene überbieten, nach Dan 12 1, vgl. I Mak 9 27, Ass. Mos. 8, und **20** verkürzt werden (I Kor 7 29), damit nicht mit der übrigen Bevölkerung des hl. Landes auch *die Auserwählten*, d. h. Gottes Lieblinge, trotz ihrer Flucht noch vom Verderben ereilt werden; vgl. die zu anderem Zweck eintretende Verkürzung Barn 4 3, auch Apk Bar 20 1.

Mahnworte an die Christenheit für den Höhepunkt der Noth. Mc 13 21—23 = Mt 24 23—25. Kürzere Partie, weil schon 5 6 = Mt 4 5 hierher Gehöriges da war. Die Aufregung der Flucht und die Gährung der Zeit werden neue Versuchungen bringen, nämlich **22** wirkliche Pseudomessiase (fehlen in D), welche die Gläubigen hierhin und dorthin locken (vgl. Mt 26 = Lc 17 23) und zu ihrer Legitimation *Wunder thun werden*, wie Apk Bar 48 34. Eingetroffen sind derartige, jedenfalls anders als Mc 6 = Mt 5 zu verstehende, Weissagungen höchstens in religiösen Demagogen wie die Act 5 36 8 9—11 21 38 erwähnten; vgl. auch Apk 13 11—17. Als erklärter Messias ist erst Bar Kochba 131—135 aufgetreten; s. zu Joh 5 43.

Dritter Act der Apk. Mc 13 24—27 = Mt 24 29—31 = Lc 21 25—28. *In jenen Tagen* tritt die, mit völliger Weltumwandlung (der anderen Seite am τέλος) verbundene, Wiederkunft ein. Jene wird beschrieben mit lauter Zügen, welche Jes 13 10 24 21 23 34 4, Jer 4 23, Ez 32 7 8, Jo 2 10 3 3 4, Zph 1 15 16, Hag 2 6 21, vgl. Apk 6 12—14, dem Tag des Herrn gelten. *Die Kräfte im Himmel* **25** (alter Ausdruck für Sternenheer) stehen im parallelismus membrorum mit den *Sternen*, wie auch ἔσονται πίπτοντες = σαλευθήσονται. Damit sind die Bedingungen des bisherigen Weltbestandes aufgehoben. Jetzt aber *wird man* **26** *den Sohn des Menschen in den Wolken* (Ps 104 3) in der Dan 7 13 (vgl. auch Act 1 9 11) beschriebenen Weise, also als Herrn und Bringer des Reiches, *kommen sehen;* ebenso 14 62 = Mt 26 64. Beide Stellen lassen die himmlische Herrlichkeit als selbstverständliche Folgerung aus dem danielischen Messiasideal erscheinen. War einmal an die Stelle des altprophetischen Davidssohnes der apokalyptische Menschensohn getreten, so erschien auch die irdische Daseinsform des Messias nur als die Voraussetzung einer himmlischen, auf welche das Schwergewicht fiel. Nur die Vorstellung des Uebergangs der einen zur anderen hat somit in Folge des Leidensgedankens eine neue und bestimmte Gestalt angenommen; s. S. 84 f. *Und senden wird er* **27** *seine Engel;* diese sind I Kor 6 3 nur passiv am Gericht betheiligt. Die **4** *Winde* als Weltgegenden wie Ez 37 9, Dan 11 4, Sach 2 10, vgl. Lc 13 29. *Vom Ende der Erde*, d. h. östlich von Palästina, *bis zum Ende des Himmels*, westlich, wo das Land zum Meer abfällt, daraus das Himmelsgewölbe sich erhebt.

Gleichniss vom Feigenbaum. Mc 13 28 29 = Mt 24 32 33 = Lc 21 29—31. *An* (ἀπό wie Mt 11 29) *dem Feigenbaum* **28** *lernet* verstehen *das* folgende *Gleich-*

Digitized by Google

niss: an der seinem Leben zu entnehmenden Naturordnung hat man das Anschauungsmittel für die Sicherheit des Vollzugs der Endschicksale. ***Wann sein Zweig schon weich***, saftig ***geworden ist und die Blätter*** (zur Osterzeit, s. zu 11 13) ***herrortreibt:*** ἐκφύῃ praes. activ; doch wäre in diesem Fall eigentlich zu erwarten ἐκφύσῃ (vgl. Field). Es wird daher wohl ἐκφυῇ aor. passiv. zu schreiben und als Subject τὰ φύλλα (vgl. nata fuerint folia) zu denken sein. Bei der LA γινώσκεται ADL wäre zu übersetzen: „merkt man." Die Anwendung des Gleichnisses erfolgt **29** mit οὕτως καὶ ὑμεῖς, worauf γινώσκετε, das im Gleichniss Indicativ war, entweder ebenso (B. Ws) oder imperativisch (Mr) zu fassen ist. Der Sicherheit, womit in der Entwicklung des Feigenbaumes die sommerlichen Triebe den Sommer (θέρος, nicht also Ernte = θερισμός) ankündigen, entspricht die Sicherheit des Schlusses von dem Eintreffen der geweissagten Vorzeichen (ταῦτα kann sich nicht beziehen auf das unmittelbar Vorhergehende, eher auf alle vorbereitenden Acte 5—25; anders im gleich folgenden Vers) auf die Nähe eines entscheidenden Ereignisses (Wfbb 148f 183), als welches aber nicht die Zerstörung Jerusalems (Hpt 36f 137f), sondern die Ankunft des Herrn 35 (vgl. 33) gilt: ***vor der Thür***, wie Jak 5 9, Apk 3 20.

Das „Wann" der Parusie. Mc 13 30—32 = Mt 24 34—36 = Lc 21 32 33. Eine Generation — andere Deutungen von γενεά **30** sind sprachlich unerlaubt und heute verschollen — umfasst nach Herodot (2 142 γενεαὶ τρεῖς ἀνδρῶν ἑκατὸν ἔτεά ἐστι) und Heraklit (Plutarch, Def. orac. 11) etwa 30, nach späterem Gebrauche bis zu 100 Jahren. Eine derartige Frist könnte etwa dem Bestande des Tempels noch gesetzt sein (so Hpt 37f; Bschl, NtTh I² 193), falls ταῦτα πάντα nach 13 4 (vgl. auch Mt 24 33) zu erklären wäre. Dann würde ἡ ἡμέρα ἐκείνη Mc 32 = Mt 36, vgl. Lc 21 34 in Gegensatz dazu treten, während im Zusammenhang der „kleinen Apk" die Parusie vielmehr in πάντα eingeschlossen erscheint: der ganze Inhalt dieser Apk ist gemeint (Wfbb 152). Wie ad vocem παρέρχεσθαι folgt **31** ein nach Jes 40 8 51 6 gestalteter Ausspruch über die unvergängliche Bedeutung der Worte dieser Weissagung (s. zu Mt 5 18), d. h. über die Gewissheit ihrer Erfüllung; denn vergängliche Worte sind eben solche Weissagungen, welche nicht eintreffen, vgl. Est apocr. 10 3. Im vorliegenden Zusammenhang will dieser Ausspruch nicht blos die Zuverlässigkeit der vorangehenden Weissagungen bekräftigen, sondern auch die kleine Apk volltönend abschliessen (Wfbb 93 152—156 172; vgl. Wdt I 14). Ist nun aber diese wie die ganze schriftstellerische Gattung, welcher sie angehört, hervorgegangen aus der ruhelosen Zukunftsrechnerei des damaligen Judenthums, so steht damit allerdings in um so unvermittelterem Contraste die nach Sach 14 7 geformte Erklärung **32**, dass ***in Betreff jenes Tages oder*** jener ***Stunde*** (vgl. über diesen, den Moment der Wiederkunft bezeichnenden, solennen term. techn. Wfbb 157 177) ***Niemand*** etwas zu sagen ***weiss, nicht einmal der Sohn***, d. h. Jesus in seiner Eigenschaft als Messias. Wie Mt 11 27 = Lc 10 22 steht hier dem υἱός (κατ' ἐξοχήν) der πατήρ gegenüber, eine bei Mc so isolirte Erscheinung (doch vgl. 8 38), wie 11 25 26 der „Vater im Himmel". An das entsprechende matthäische ὁ πατήρ μου erinnert bei Mc höchstens die Gebetsanrede 14 36.

Schluss der Rede. Mc 13 33—37. Wie die Paränesen 13 5 9 23, so beginnt auch diese letzte **33** (entsprechend Mt 25 1—13) mit βλέπετε, bringt aber nur die, an Mc 13 32 = Mt 24 36 natürlich sich anschliessende, Mahnung zur

Digitized by Google

Wachsamkeit. Der καιρός ist die messianische Zeit. Die Vergleichung **34** (s. zu Mt 25 14) mit einem *verreisten Mann*, der beim Verlassen seines Hauses *die Vollmacht* über dasselbe *seinen Knechten übertrug* und die Geschäfte unter sie vertheilte, bei welcher Gelegenheit er *auch dem Thürhüter befahl* (ἐνετείλατο nachlässig statt partic.), *dass er wachen sollte*, war angelegt auf einen Nachsatz, beginnend mit: so gebiete auch ich euch. Statt dessen folgt **35** (Doublette zu 13 33) die Ermahnung unmittelbar. An die Stelle der früheren Dreitheilung der Nacht (s. zu Lc 12 38) treten die 4 römischen Nachtwachen wie Mt 14 25, bzw. 24 42. Uebrigens wechselt hier der accus. der Zeitdauer (μεσονύκτιον) mit dem Gen. temporis (ἀλεκτ.). Der Begründungssatz ist Parenthese, da μή **36** sich an γρηγ. οὖν anschliesst. Was er aber den 13 3 genannten 4 Jüngern gesagt hat, soll **37** der ganzen Christenheit ans Herz gelegt sein, s. zu Lc 12 41. Das ganze Stück, eine etwas wirre Sammlung verschiedener Elemente, welche in der Spruchsammlung wieder auftauchen, schwankt zwischen allegorischer und eigentlicher Deutbarkeit. Von wirklichen Reisen kehrt man nicht gerade bei Nacht zurück, und die Hervorhebung des Thürhüters, während doch alle Knechte an der Befolgung des Befehls interessirt sind, sieht fast aus, als sei an den Apostolat Lc 12 45 (Hpt 40) oder gar speciell an Pt Mt 16 19 zu denken (Nestle, Philologica sacra 48, dagegen Jlchr II 170).

Der Todesanschlag. Mc 14 1 2 = Mt 26 1—5 = Lc 22 1 2. In der Pause zwischen dem Rückzug 13 1 und der jetzt neu anhebenden Erzählung befindet sich Jesus in Bethanien. Der Ausdruck **1** τὸ πάσχα καὶ τὰ ἄζυμα (vgl. 14 12 und III Esr 1 19) erinnert an das ursprüngliche Doppelfest. Seinen eigentlichen Anfang bildet die sabbatgleiche Feier des 15. Nisan (Anfang April: Passa war von Haus aus ein Frühlingsfest, der beginnenden Ernte geweiht). Aber schon am 14. sollten sich dem Gesetz zufolge alle Israeliten beim Tempel einfinden und daselbst vor Sonnenuntergang Ex 12 6 ihr Passalamm schlachten, welches dann in der mit dem Abend beginnenden Festnacht verzehrt wurde. Dieser Moment steht aber erst *nach zwei Tagen* bevor, so dass nach herkömmlicher Auffassung einer dazwischen lag, also = übermorgen. Aber da μετὰ τρεῖς ἡμέρας = τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ (s. oben S. 84), so bedeutet unser Ausdruck den 2. Tag nach heute = τῇ ἐχομένῃ ἡμέρᾳ (Sw), also am 13. Nisan. Damals beschäftigte sich die Hierarchie mit dem Plan (ἐζήτουν), ihren Feind *mit List* d. h. heimlich *festzunehmen und zu Tode zu bringen*. Nur will man 2 aus Scheu vor der galiläischen Anhängerschaft die Sache vor dem Fest zu Ende bringen (Neander, Hausrath, Ew, Spitta I 222 f 240) oder besser (da Jesus 14 12 das Fest noch unbehelligt antritt) das zur Festfeier ja bereits versammelte Volk erst sich wieder verlaufen lassen. Der, diesen Plan durchkreuzende, Zwischenfall folgt Mc 14 10 11 = Mt 26 14 15. Dabei drückt ἔσται die Gewissheit des zu erwartenden θόρυβος aus.

Die Salbung in Bethanien. Mc 14 3—9 = Mt 26 6—13 = Lc 7 36—50. Erst **3** wird der Name des Gastwirths in Bethanien genannt: *Simon der Aussätzige*, d. h. der aussätzig Gewesene (Mc 1 40—45?). *Ein Weib* naht mit einem *alabasternen Gefäss*, dessen Inhalt μύρον, *Salböl* (mehr als ἔλαιον) νάρδου (Narde, die indische Pflanze, welche das fein duftende Oel liefert) πιστικῆς (wie Joh 12 3 nardus sincerus im Gegensatze zu pseudonardus Plin. H. n. XII 12 26 zuverlässig, echt) bildete. Sie *zerbricht* den Hals des Gefässes, um sowohl die ganze

Digitized by Google

Fülle des kostbaren Gutes ungetheilt, in verschwenderischer Liebe, auszugiessen, als auch das also geweihte Gefäss, das zu keinem profanen Zweck mehr taugte, zu vernichten, allem weiteren Gebrauch zu entziehen. Den Werth des sinnbildlichen Handelns verkennend, rufen einige Jünger **4**: ***wozu dieser Verderb?*** ἀπώλεια Gegensatz zu τήρησις. ***Denn,*** um den Ausdruck zu rechtfertigen, ***diese Myrrhe konnte*** **5** ***zu*** einem Preis von ***über*** (ἐπάνω = mehr als, wie I Kor 15 6) ***300 Denaren*** (etwa 180 Mark), ***verkauft und*** der Erlös ***den Armen gegeben werden. Und sie fuhren sie an. Jesus aber*** **6** verweist die nur von allgemeiner Schablone des Sittlichen wissenden Jünger auf die hohe Bedeutung des unwiederbringlichen Momentes. Ist es sonst Pflicht der Liebe, seiner zu gedenken, wo Hungernde und Leidende sind Mt 25 35—40, so ist es andererseits ein Recht der Liebe, aller Kranken und Armen einmal zu vergessen, wo er selbst, freilich auf der Schwelle des Todes stehend, noch da ist und keiner Stellvertretung durch jene bedarf, vgl. Mc 2 19 20 = Mt 9 15. Nach Dtn 15 11 „werden allezeit Arme im Lande sein", wie **7**, ***und wann ihr wollet, könnet ihr*** an ihnen ***Wohlthat üben. Was sie thun konnte*** (ἔσχεν scil. ποιῆσαι, habebat quod faceret, vgl. II Kor 8 12), **8** und was eben jetzt nur noch zu thun möglich war, ***hat sie gethan:*** nämlich die Todesweihe an Jesus, zu welcher es später nicht mehr gekommen ist, ***vorweggenommen:*** προέλαβεν μυρίσαι = προλαβοῦσα ἐμύρισε. Insofern also war ihre Handlung durchaus wohl angebracht. Denn nicht blos die Gäste am Mahl des Lebens Ps 23 5, Mt 6 17, auch die Todten werden gesalbt zur letzten Ruhe, einbalsamirt. Also Deutung des unbewussten Thuns dankbar verehrender Liebe als Scheidegruss, im Voraus verrichtetes Ehren- und Liebeswerk an seinem Leichnam. Das εὐαγγέλιον **9** wird zwar ***verkündigt***, wie in dem verwandten Wort 13 10, nähert sich aber inhaltlich bereits mehr dem Begriff einer Erzählung von dem Leben und Sterben des Messias und gehört so gut wie 1 1 14 der Redaction an, die hier auf das Ehrendenkmal, welches sie im Anschlusse an ein überliefertes Wort Jesu dem Weibe setzt, hindeutet.

Der Verrath des Judas. Mc 14 10 11 = Mt 26 14—16 = Lc 22 3—6. ***Der Eine von den Zwölfen*** **10** heisst Judas mit Vorweis auf 14 43 und Rückweis auf 3 19. Es handelt sich um eine heimliche Verhaftung, wie sie bei der damaligen Ueberfüllung Jerusalems und seiner Umgebung mit Festgästen nicht eben leicht war. Daher es **11** ankommt auf Erspähen einer günstigen Gelegenheit; zu εὐκαίρως vgl. 6 21 γενομένης ἡμέρας εὐκαίρου; also richtiger Ersatz dafür Mt 16 = Lc 6 ἐζήτει εὐκαιρίαν.

Zurüstung zum Passamahl. Mc 14 12—17 = Mt 26 17—20 = Lc 22 7—14. Unzweideutiger als die Seitenreferenten bezeichnet Mc den ***ersten Tag der ungesäuerten Brode*** **12** als denselben, ***da man das Passa***lamm ***schlachtete,*** also als den 14. Nisan. Dass Jesus sich an dem Ritus betheiligen werde, setzen die Jünger als selbstverständlich voraus, und nur dieses Motiv könnte ihn jetzt veranlassen, aus einer etwaigen Zurückgezogenheit wieder hervorzutreten auf die Stätte des Kampfes. Die im Folgenden beschriebene Maassregel soll begreiflich machen, dass Judas das, zunächst nur zwei Jüngern signalisirte Haus des letzten Mahles nicht kennen, seine Häscher also auch nicht schon dorthin bestellen konnte. Die Zwei werden **13** einem Wasserträger begegnen, wohl einem für das Händewaschen vor der Mahlzeit und für das Tafelbedürfniss sorgenden Sklaven, der sie **14** zu dem gastlichen Hause geleiten wird. Das ***grosse, mit***

Digitized by Google

Polstern (eigentlich Teppichen, στρώματα, welche auf die κλῖναι gelegt werden; letztere und τράπεζαι sind als selbstverständlich vorausgesetzt) *hergerichtete Obergemach* **15**, ἀνάγαιον oder ἀνώγαιον, ἀνώγεον, identisch mit ὑπερῷον Act 1 13 9 37 39 20 8, ist das obere Stockwerk, das unter dem Dach gelegene Gemach = עֲלִיָּה. Bei Anbruch des Abends **17** trifft Jesus ein *mit den Zwölfen* oder vielmehr nach Abzug der 13 = Mt 17 = Lc 8 Genannten, die nach tract. pesachim 5 6 auch die Schlachtung besorgten, zehn, ähnlich wie I Kor 15 5 jene Zahl solenn steht zu einer Zeit, da es thatsächlich nur 11 Glieder des engeren Jüngerkreises gab. „Die Zwölf" ist eben eine stehende Bezeichnung, etwa wie „die Dreissig" für den königlichen Rath in Sparta und für das oligarchische Regiment, welches Sparta in Athen eingesetzt hat.

Vorhersagung des Verraths. Mc 14 18–21 = Mt 26 21–25 = Lc 22 21–23. Bereits ist die feierliche Mahlzeit eröffnet, als Jesus plötzlich **18** das Schreckenswort ausspricht; Mc allein hat die tragische Bezeichnung: *der mit mir isset.* Darüber unbeschreibliche Verwirrung der tief Betroffenen, welche **19** εἷς κατὰ (adverbialischer Gebrauch der Präposition) εἷς = *Mann für Mann* die Frage stellen: „*doch nicht ich* bin es?" Dass der Verräther wirklich *einer der Zwölfe* und ein schnöder Frevler an der heiligen Tischgemeinschaft sei, bestätigt Jesus **20** mit der concreter ausmalenden Bemerkung, dass derselbe mit ihm Kräuter und Brod *in die Schüssel,* nämlich die mit Charoset gefüllte, tauche. Begründet wird eine so traurige Erfahrung **21** aus ihrer Schriftmässigkeit als göttliche Willensbestimmung, wobei ὑπάγειν = הָלַךְ wie Joh 7 33 8 21 22 euphemistisch den Todesweg andeutet; zur Form vgl. Mc 9 42. Das *Wehe* ist wie 13 17, also nicht als Fluch zu verstehen. Aber *gut* (heilsam) *wäre ihm, wenn nicht geboren wäre jener Mensch.*

Die Stiftung des Herrnmahles. Mc 14 22–25 = Mt 26 26–29 = Lc 22 15–20. *Während sie assen,* also wohl bereits im Anfang oder Verlauf des nicht mehr vorschriftsmässig gebundenen Theiles der Feier, *nahm er ein Brod,* einen der ungesäuerten Brodkuchen, und weihte es durch ein Gebet, welches bald als ein εὐχαριστεῖν, bald als ein εὐλογεῖν bezeichnet wird: auch in בָּרַךְ vereinigen sich die Begriffe des Dankens und Preisens. *Nehmet* ist vielleicht liturgischer Zusatz. Bei dem vorschriftsmässigen Weingenuss (Brdt 287) **23** ging der Becher von Hand zu Hand und *sie tranken alle daraus.* Erst auf diese geschichtliche Notiz folgt **24** das erklärende Wort vom *Bundesblut,* sodass also schon das Aneignen des Weines im Genuss einen Vergleichungspunkt bildet. Aber das Schwergewicht ruht doch auf *vergossen.* Die wesentliche Gleichheit der Beziehung von beiderlei Handlungen liegt also in der Todessymbolik 22 = 24, und die dabei gesprochenen Worte gelten ebenso gleichmässig dem letzten Trost, welcher dem von seinem Volk ausgestossenen Messias in der herben Scheidestunde noch übrig bleibt. Ihn umfasst er, da der Erfolg seines Lebenswerkes in Frage gestellt scheint, mit ganzer Seele. Er wird nicht vergeblich gelebt haben, nicht zwecklos jetzt sterben, sondern sein, in gewaltsamem Tod vergossenes, Blut wird *zum Besten Vieler* fliessen, die auf Grund seines Opfertodes in den Bund mit Gott treten und in Folge dessen werden sollen, was sie als Jünger Moses nie geworden wären: Gottes Kinder, Tischgenossen im Reiche Gottes. Lutheraner und Reformirte streiten auf Grund der Thatsache, dass πολλῶν, nicht πάντων steht. Aber ganz wie in der Parallele

Digitized by Google

10 45 = Mt 20 28 kommt es auch hier nur auf den Gegensatz des Einen, der sein Blut vergiesst, und der Vielen, zu deren Bestem er es thut, an. Einfach selbstverständlich ist in solchem Zusammenhange die symbolische Bedeutung des Weines hier, des Brodes dort, wie auch wieder Leib und Blut Jesu selbst nur eine Metonymie für sein vergängliches Theil darstellen (Jlchr, ThA 243). Die katholische, bezw. lutherische Auslegung ignorirt einfach den handgreiflichen Rahmen geschichtlicher Wirklichkeit, ja Möglichkeit, innerhalb dessen wir uns hier, wenn irgendwo, bewegen. Verdeutlichend lesen D Codd it οὐ μὴ προσθῶ πεῖν. Das ***Gewächs*** (γέννημα, etwas Anderes ist γέννημα Mt 3 7 = Lc 3 7) ***des Weinstocks*** **25** = Num 6 4, Hab 3 17, Jes 32 12 erinnert an die Weiheformel des 1. Kelches: Gelobet seist du, Herr, unser Gott, ewiger König, Schöpfer der Frucht des Weinstocks! Hier aber war man schon 22 über diesen Anfangsmoment hinaus, und das 2. εὐχαριστήσας 23 weist auf einen, vom 1. verschiedenen, neuen, späteren Act hin (s. zu Lc 22 20), so dass an einen der letzten von den 4 Bechern, die das Ritual vorschreibt, gedacht werden muss. Daher auch noch als Abschiedswort die Erklärung, Wein ***nicht mehr trinken*** zu wollen bis zum Tag der Welterneuerung Mt 19 28; dann wird er, wie in durch Schmerz und Todesgrauen hindurchbrechender Zukunftsfrende verheissen wird, bei der Feier der ewigen Erlösung (Antityp der Erlösung aus Aegypten: Passaerinnerung) ihn ***neu trinken im Reiche Gottes***, einen Wein, wie noch keiner getrunken worden ist Jes 25 6, der Mc 12 25 = Mt 22 30 = Lc 20 35 36 geschilderten Veränderung der gesammten Daseinsweise entsprechend. So tritt zu dem Lebewohl ein Gedanke an das Wiedersehen. Vergebliche Frage (verhandelt noch bei Hpt 93 f), was hier Bild (s. zu Mt 8 12), was Sache sei!

Vorhersagung der Verleugnung des Pt. Mc 14 26—31 = Mt 26 30—35 = Lc 22 31—34. Unter dem ***Lobgesang*** **26** ist der 2. Theil des Hallel = Ps 115—118, welches dem 4. Becher voranging, womit die Feier (spätestens um Mitternacht) abschloss, zu verstehen. Die Festnacht musste nach Ex 12 22 im Stadtbezirk zugebracht werden, daher ***Oelberg*** und nicht Bethanien, s. zu Act 1 12. Sie ***werden*** **27** ***sich Alle an ihm ärgern***, d. h. an dem, was in dieser Nacht geschehen soll, Anlass finden, in ihrem Glauben an ihn irre zu werden. Zum Beweis dessen wird Sach 13 7 in Uebereinstimmung mit LXX A citirt, dabei aber das dem Grundtext entsprechende πάταξον in πατάξω umgesetzt. Dagegen im Vergleich mit LXX ℵB, πατάξατε τοὺς ποιμένας καὶ ἐκσπάσατε τὰ πρόβατα (Tertull., De fuga 11: evellite oves) würde das Citat geradezu eine Rückkehr nach dem Grundtext bedeuten. Die Verheissung **28**, welche in dem Papyrus von Fajjum, der den Inhalt von 14 26—30 = Mt 26 30—34 variirt, fehlt, sieht aus wie Vorwegnahme von 16 7 = Mt 28 7 10 16 und unterbricht den Zusammenhang noch gründlicher, als dies schon durch das Citat geschehen war. Der Indicativ **29** deutet das Bestimmte der Voraussetzung des Pt an: so gewiss die Uebrigen, so wenig er. Aber er wird **30** damit zu Schanden geworden sein noch vor Ablauf der 3. Nachtwache (ἀλεκτοροφωνία 13 35). Das, übrigens auch in jenem Papyrus stehende, dagegen ℵCD it fehlende δίς ist vielleicht lediglich aus dem Gegensatz zu τρίς herausgesponnen. Die gleiche Unsicherheit bezüglich der Zahlbestimmung begegnet dann auch wieder in den bezüglichen Ausdrücken 14 68 72. Zwar ***machte*** Pt **31** ***noch überaus viel Redens;*** Jesus aber kannte seine Leute, den Pt so gut wie den Judas.

Digitized by Google

Gethsemane. Mc 14 32—42 = Mt 26 36—46 = Lc 22 39—46. Den Namen גת שמני = hebr. גת שְׁמָנִים Oelkelter führte wohl ein in befreundetem Besitz befindlicher Oelbaumgarten auf dem linken Ufer des Winterbaches Kidron, welcher Jesu zuweilen als eine Art Herberge diente, Joh 18 1 2. Um im Gebet (ἕως wie Lc 17 8) sich zu waffnen gegen den letzten Ansturm dessen, was sterblich und menschlich an ihm ist, will er allein sein und doch nicht ganz allein, nimmt daher **33** die 3 Vertrauten weiter mit, um von ***Erschrecken und bangem Zagen*** (Phl 2 26) befallen zu werden: ein auch Hbr 5 7 8 berührter Vorgang. Den Genannten bekennt Jesus **34** in Worten, die an Ps 42 6 12 43 5 (3 mal περίλυπος von der ψυχή ausgesagt) und Jon 4 9 (ἕως θανάτου) erinnern, die Angst seiner Seele und bittet sie um das geringe Opfer der Liebe, wach zu bleiben. Dann aber **35** muss er ganz allein mit Gott sein; es ringt sich von den zitternden Lippen die für die Jünger immer noch vernehmliche Bitte los, dass ***wo möglich an ihm vorüber gehen möge die Stunde*** der herannahenden Misshandlung und Zerstörung des Lebens. Insonderheit hören die Jünger ihn **36**, ehe sie vollends einschlummern, rufen: ***Abba***, aramäischer Ausdruck für „Vater", s. zu Mt 6 9. Da אַבָּא determinirte Form ist, wäre zu übersetzen „der Vater"; es steht aber für das ungebräuchlich gewordene אַבִּי Dan 5 13, also „mein Vater". Aus dem Munde Jesu ist dann dieser Gottesname in den täglichen Gebrauch auch der griechisch redenden Christenheit, hier mit angeschlossener Uebersetzung (= ὃ ἐστιν πατήρ), gekommen und erscheint daher Rm 8 15, Gal 4 6 ganz wie ein, Jesu selbst in den Mund gelegter, Eigenname, gleichsam Ersatz des at. Tetragrammatons. Wenn er hier von einem Kelche, und zwar in dem zu Mc 10 38 erörterten Sinne, spricht, so steht ihm noch der Abendmahlskelch oder der Kelch aus dem Hallel Ps 116 13 vor Augen. ***Aber nicht was ich will, sondern was du***, ist Inhalt meiner Bitte: also γενήσεται: wäre γενέσθω zu ergänzen, so würde μή statt οὐ stehen. Beim ersten Zurückkommen sagt Jesus **37** ***Simon***, wie Lc 22 31, ***schläfst du?*** Und doch, wie dringlich ist meine Forderung! Denn **38** jetzt wie nie ist die Bitte Mt 6 13 = Lc 11 4 „Führe uns nicht in Versuchung" (ἵνα giebt auch hier nicht blos die Absicht, sondern zugleich den Inhalt des Gebetes an) am Platze, weil ***das Fleisch***, die sinnliche Natur der menschlichen Seele, den übermächtig auf sie einstürmenden Eindrücken des Schreckens und der Angst erliegt, wenn auch ***der Geist*** noch so geneigt, ***willig*** sein mag (vgl. II Kor 8 11 ἡ προθυμία τοῦ θέλειν). Nach dem 2. Gebetsgang, welcher **39** nur einfach dem 1. inhaltlich gleich gesetzt wird, findet er **40** der Jünger ***Augen beschwert***, was Lc 9 32 antecipirt war, wie auch die eigenthümliche Bemerkung ***und sie wussten nicht, was sie ihm antworten möchten***, ihre Parallele in der Verklärungsgeschichte 9 6 hat. ***Schlafet hinfort*** (τὸ λοιπόν = was die übrige Zeit betrifft I Kor 7 29) ***und ruhet*** **41** ist schmerzliche und halb ironische Resignation (ihr sollt jetzt nicht weiter im Schlafe gestört werden), auf keinen Fall fragend, eher, wenn man den ironischen Geschmack (bemerkt schon von THEOPHYLAKT) mit 34 42 unvereinbar findet: „ihr schlafet also (τὸ λοιπόν = igitur) und ruhet" (AARS, ZwTh 1895, 378—383). Nur Mc hat das abbrechende ἀπέχει = sufficit (vg), erinnernd an Lc 22 38; daher mit Lc 22 37 parallel die LA D Codd it ἀπέχει τὸ τέλος καὶ ἡ ὥρα, nämlich ***die Stunde***, deren Abwehr nach Mc 35 versucht worden ist. Diese und die **42** folgenden Worte sind durch das Geräusch der Nahenden veranlasst.

Digitized by Google

Gefangennehmung Jesu. Mc 14 43—52 = Mt 26 47—56 = Lc 22 47—53. Der Verräther, in Erfüllung des Wortes Mc 20 und mit Bezug darauf auch von den Seitenreferenten bezeichnet als *Einer von den Zwölfen*, hatte sich wahrscheinlich auf dem nächtlichen Gang von der Gesellschaft getrennt, um sich von (doch bezieht sich παρά auf παραγίνεται) den Synedristen einen, *mit Schwertern und Stöcken* (um den Schwertern der Jünger Lc 22 38 entgegentreten zu können), bewaffneten *Haufen* (s. oben S. 101) zur Verfügung stellen zu lassen und diesem seinen Meister noch vor Tagesanbruch zu überliefern. Das Erkennungs*zeichen hatte er ihnen* **44** bereits *gegeben* (augmentloses Plusquamperfect). Eigenthümlich ist dem Mc *und führt ihn sicher*, dass er nicht entkommen kann, *hinweg*. Er *tritt* **45** *sofort* in unruhiger Hast *auf ihn zu* und bringt in der Aufregung des Moments nur ein *Rabbi* hervor. Die Scene erinnert an II Sam 20 9 10, wo Joab den Amasa küsst und zugleich umbringt; vgl. auch Prv 27 6. Für Reden und Antworten, wie bei den Seitenreferenten, ist hier schwerlich Raum. Denn schnell treten **46** die Häscher hinzu und nehmen ihn fest; erst 15 1 folgt Fesselung. Den die Häscher befehligenden *Knecht des Hohenpriesters* **47** schlägt *Einer der dabei Stehenden*. Mit *täglich* **49** erinnert Jesus an die Ereignisse am 10. bis 13. Nisan. *Aber die Schriftstellen sollten erfüllt werden:* ἵνα imperativisch wie 5 23. In Erfüllung des Wortes 14 27 haben **50** die Jünger sich zerstreut und ihr Heil in der Flucht gesucht; s. zu 16 7. Nur Mc erachtet es der Mühe werth, zu erwähnen, dass nach **51** aus dem Hause, darin Jesus Ostern gefeiert hatte (Klostermann, B. Ws, Sw), beim späten Aufbruch ein Jüngling, der sich vom Schlaf erhoben und nur eine *Leinwand*, d. h. ein aus vegetabilischem Stoff gefertigtes Hemd, um sich geworfen hatte, schwerlich einer der eigentlichen Jünger (so Bdt 23—28 wegen συνηκολούθει, was aber nach 5 37 zu erklären ist), sondern eher Mc selbst (Act 12 12), der Gesellschaft nachgefolgt ist, *und* die Häscher (A rec. die Jünglinge) *griffen ihn*. Fast wäre er ihnen **52** in die Hände gefallen: *er aber liess die Leinwand los und floh nackt* von dannen, was einigermaassen an Gen 39 12, Am 2 16 erinnert. Das Monogramm des Malers in einer dunkeln Ecke des Gemäldes (Zn, Einl. II 245, vgl. 212 f 243 f 252).

Der Process vor dem Synedrium. Mc 14 53—65 = Mt 26 57—68 = Lc 22 54 55 63—71. Noch in der Nacht wird *Jesus zum Hohepriester* geführt und eben dorthin eilig das Synedrium zusammengerufen. Wird **53** αὐτῷ AB rec. (fehlt aber ℵDL Orig. it vg) gelesen, so wäre zu übersetzen: *sie kamen mit ihm* zugleich dort *an*, wie Joh 11 33, aber schon Mt 57 hat anders verstanden, nämlich dahin, dass die Synedristen sich bei ihrem Haupte eingefunden hätten (πρὸς αὐτόν), was sprachlich nicht unmöglich ist (Plut., Timol. 25). Unter αὐλή **54** ist der innere *Hof* des hohepriesterlichen Palastes verstanden. Dass sich an dem hier brennenden Feuer auch Pt, als ob er hierher gehörte, wärmte (die Nächte sind in Syrien zur Passazeit oft noch kalt, und Jerusalem liegt hoch), berichtet nur Mc, auch 14 67. Den Pleonasmus ἀπὸ μακρόθεν haben beide Seitenreferenten entfernt. Nachdem schon 53 alle 3 Classen aufgezählt waren, wird **55** abermals *das ganze Synedrium* in Action gesetzt, während nach Mischna, sanh. 4 1 schon 23 Richter genügen, um ein Capitalverbrechen abzuurtheilen: *um ihn zu Tode zu bringen* = להמיתו. Nach längeren Versuchen, den nöthigen Zeugenbeweis regelrecht zu erbringen (zu **56 57** vgl. Ps 27 12), hofft man eine

Digitized by Google

Entscheidung herbeizuführen, indem man sich auf ein, irgendwie das Heiligthum entehrendes, die ganze Judenschaft eben damals gewaltig aufregendes (15 29 = Mt 27 40), Wort besann, das aber selbst noch in den Berichten der Evglsten keine übereinstimmende Formulirung finden konnte. Wenigstens nach 58 gewinnt das, in der Form Mt 61 unverständliche, Wort den ungefähr auf Joh 4 21 23 hinauslaufenden Sinn, dass Jesus an die Stelle des *Tempels, der mit Händen gemacht ist, nach drei Tagen* (διά wie 2 1, Act 24 17, Gal 2 1) *einen anderen, der nicht mit Händen gemacht ist*, an die Stelle der alten eine neue Gottesgemeinde (Vkm) setzen wird, in welcher Gott wahrhaft Wohnung machen kann, ein an I Kor 3 9 16 17 6 19, II Kor 6 16 erinnernder, Act 7 48 17 24 wieder aufgenommener Gedanke, welcher daher in dieser Fassung kaum ursprünglich sein wird (Klostermann, H. Ew, B.Ws, Zn, Einl. II 248, doch vgl. Wrl 133). Aber 59 *auch so war ihr Zeugniss nicht gleich*, „wurde nicht fest". Da die ganze Angelegenheit resultlos zu verlaufen droht, sucht 60 der *in die Mitte* des Halbkreises der Richter tretende *Hohepriester* den Angeklagten zum Reden zu bringen mit der Einen Satz bildenden Frage: nihil respondes ad ea quae isti adversum te testificantur (B.Ws). Als Jesus bei seiner Geringschätzung eines Gerichtshofes, dessen Entscheidung schon im Voraus feststand, dessen Verfahren daher nur Schein und Form war, in seinem Stillschweigen beharrt (Jes 53 7 = Act 8 32 I Pt 2 23), stellt der Vorsitzende die directe Entscheidungsfrage, ob er sei 61 *der Messias* und eben als solcher *der Sohn des Hochgelobten* = הַמְבֹרָךְ, Bezeichnung Gottes nach späterem jüd. Sprachgebrauch, der sanctus benedictus der Rabbinen, wie gleich darauf 62 = Mt 64 δύναμις = הַגְּבוּרָה. Darauf bricht Jesus sein Schweigen 62, und sein letztes Wort, womit er die zwischen ihm und der Hohepriesterschaft schwebende Frage zur Entscheidung bringt, lautet *Ich bin's*. Dazu ein hoheitsvolles „Wir werden uns wiedersehen" in Gestalt eines Hinweises auf eine Zukunft, welche die, jetzt freilich vermissten, Merkmale der Messianität in der Ps 110 1 (s. zu 12 35—37) und in weiterer Folge auch Dan 7 13 (s. zu 13 26 = Mt 24 30 = Lc 21 27) vorgesehenen Weise bringen wird; vgl. Apk 1 7, wo der Menschensohn, wie hier, μετὰ τῶν νεφελῶν (nach Theodotion, gegen LXX) kommt. Demnach wurde das fragliche Kommen auf die Wiederkunft (vom Himmel zur Erde) bezogen, während der ursprüngliche Sinn bei Dan entweder (vgl. Brdt 567) auf Herbeiholung aus einem entlegenen Ort des Himmels oder (vgl. Hst, ZwTh 1891, 61—68) nach Analogie von IV Esr 13 3, Act 1 9, I Th 4 17, Apk 11 12 12 5 auf eine Entrückung von der Erde gen Himmel zu weisen scheint. Dies würde aber auf Umstellung obiger Sprüche führen: erst ascensio, dann sessio ad dextram. *Der Hohepriester* hat seine Absicht erreicht, bricht das nunmehr überflüssig gewordene Zeugenverhör ab und gibt 63 seiner tiefsten Entrüstung über das Gehörte den herkömmlichen und gegenüber einer Gotteslästerung sogar vorgeschriebenen (Chwolson, Das letzte Passamahl Christi, 1892, S. 119) Ausdruck, indem er *seine Kleider zerreisst* Gen 37 29, II Reg 18 37 19 1, Jdt 14 19, II Mak 4 38. Das Fragezeichen 64 steht jedenfalls hinter φαίνεται, schwerlich auch hinter βλασφημίας (W-H). Dem πάντες widerspricht Lc 23 51. Sobald der Gefangene verurtheilt und rechtlos geworden ist, bricht 65 der Hass gegen ihn los. Die Richter selbst *versetzen ihm Faustschläge, die Bedienten Backenstreiche;* das ist ῥάπισμα nach Mt 5 39, vgl. die Parallele Joh 18 22. Zwar erinnert ῥαπίσμασιν λαμβάνειν an Cicero, Tusc.

Digitized by Google

II 14 34 verberibus accipere, aber es besteht auch die LA ἔβαλον (Field), wozu vgl. Acta Joh 4 29 τί σὺ ῥαπίσμασίν με ἔβαλες. Bezüglich der Erfüllung von 10 34 mögen die Farben im Einzelnen aus Mch 4 14, Jes 50 6 53 3—5, I Reg 22 24 stammen. Beim Verhüllen des Hauptes (an den Cicero, Pro Rabir. 4 13 16 bezeugten röm. Brauch der obductio capitis unmittelbar vor der Kreuzigung ist nicht zu denken) und folgender Aufforderung zum προφητεύειν ist entweder die Erklärung Mt 68 = Lc 64 vorausgesetzt, oder Jesus soll überhaupt nur die Namen der ihm unbekannten Anwesenden nennen, vielleicht auch speciell den Thätern ihre Strafe weissagen.

Die Verleugnung des Pt. Mc 14 66—72 = Mt 26 69—75 = Lc 22 56—62. Pt wärmte sich **67** wie schon 14 54. Die Nähe des Leuchtfeuers erklärt, dass man auf ihn aufmerksam wurde und ihn erkannte. Nach der 1. Verleugnung **68** tritt er den Rückzug an nach dem an der Aussenseite des Haupttthors gelegenen Theil des Hofes, worauf nach AC rec. ein 1. Hahnenruf erfolgt gegen ℵBL. Zur 2. Verleugnung gibt, zugleich das umstehende Gesinde von ihrer Entdeckung benachrichtigend, **69** dieselbe *Magd* Veranlassung. Die 3. hat **70** *kurz darauf* statt, und zwar eben durch jenes Gesinde veranlasst, das ihn als *Galiläer* erkennt, weil A rec. *deine Sprache ähnelt:* Zusatz nach Mt 73. Darauf hin fängt er **71** in besinnungsloser Erregung an *sich zu verfluchen*, falls er lüge. Jetzt 72 *kräht ein Hahn*, aber nur B rec. gegen ℵL *zum zweitenmal*, wie auch εὐθύς ℵBL gegen AC rec. fraglich bleibt. Auch ὅτι steht zwar AB rec., fehlt aber ℵC it. Dass der Verleugner jetzt *geweint* hat, wird nur bei Mc motivirt mit ἐπιβαλών, scil. τὸν νοῦν mit Dativ = attendens, mentem advertens: *er bedachte es*. Nachdem der Fall geschehen war, verschwand das Fieber plötzlich, und die Situation trat ihm klar und scharf ins Bewusstsein. Dagegen syr sin pesch it vg coepit, wie auch D es mit ἤρξατο ersetzt.

Uebergabe des Verurtheilten an Pilatus. Mc 15 1 = Mt 27 1 2 = Lc 23 1. *Sofort* (καὶ εὐθύς wie zuvor 14 72: Beginn und Schluss der 4. Nachtwache) nach Sonnenaufgang πρωΐ (6 Uhr nach 13 35) besiegelt *das ganze*, unterdessen also vollzählig gewordene und pro forma noch einmal zusammengetretene, *Synedrium* den fertigen Beschluss. Weil die Synedristen auch schon 53 „alle" beisammen sind, hat man einfache Fortsetzung der Sitzung angenommen (B. Ws), die aber doch mindestens durch die Spottscene 65 schon unterbrochen war. Nach συμβ. ist entweder ποιήσαντες (AB rec. und die Uebersetzungen) oder ἑτοιμάσαντες (nur ℵCL zu lesen). Ersteres würde wie 3 6 auf eine Berathschlagung (vg: consilium facientes), Letzteres, das Schwierigere, auf das zu dem, aus dem Fortgang erhellenden, Zweck zurecht gemachte, formulirte Ergebniss derselben führen (Km III 345f). Jetzt wird der Verurtheilte *gebunden:* im Grunde auch ein sabbatwidriges Thun.

Verhandlung vor Pilatus. Mc 15 2—5 = Mt 27 11—14 = Lc 23 2—5. Die politische Wendung der Anklage 2 erhellt aus der Frage des Pilatus, welche voraussetzt, Jesus habe mit der Anmaassung der Messiaswürde zugleich der bestehenden Rechtsordnung, insonderheit der römischen Oberherrschaft, den Krieg erklärt. Gleichwohl versucht dieser keinerlei Einwand oder Zurechtlegung der Anklage, sondern wiederholt einfach sein vor dem Rath abgelegtes Bekenntniss zur Messianität (vgl. über den Sinn von σὺ λέγεις Dlm I 256), und beharrt, während die Ankläger 3 *ihn um Vieles verklagen*, Pilatus aber

Digitized by Google

4 ihn mit Fragen zum Reden bringen will (sieht aus wie Variation von 14 60), in würdigem Stillschweigen **5**, da er den heidnischen Richter für seine Gedankenwelt unzugänglich, also seine Sache, menschlich betrachtet, verloren weiss, vgl. Jes 53 7 = Act 8 32.

Jesus und Barabbas. Mc 15 6—15 = Mt 27 15—26 = Lc 23 17—25. Eigentlich heisst **6** κατ' ἑορτήν „an jedem Fest", vgl. κατ' ἡμέραν, κατ' ἐνιαυτόν. Dazu stimmt das imperf. ἀπέλυεν. Dagegen führt der ganze Rahmen, in welchen das Bild hineingestellt ist, trotz fehlendem Artikel auf die Uebersetzung: ***auf das Fest.*** Statt ὃν παρῃτοῦντο ℵAB dürfte, da παραιτεῖσθαι sonst im NT = precibus avertere, recusare, excusare ist, mit C ὅνπερ. oder mit D ὃν ἂν ᾔτουντο zu lesen sein. Damit stimmt die Uebersetzung it vg: solebat dimittere illis unum ex vinctis quemcunque petissent. Nur als Vorbereitung auf das Folgende wird erwähnt, dass die römische Polizei damals einen wohl dem Todesurtheil entgegensehenden ***Gefangenen,*** der **7** ***in dem*** letzten ***Aufruhr*** (s. zu Lc 13 1) ***einen Mord begangen hatte,*** in Verwahrsam hielt. Dass es zwischen diesem Menschen ***mit Namen Barabbas*** und Jesus von Nazaret zur Wahl kam, geschah nach der Sondernotiz **8** aus Anlass des jetzt erst (zu Pilatus) herankommenden (ἀναβάς ℵBD it, dagegen ἀναβοήσας AC rec.) und die Gnadenhandlung in Anregung bringenden Volkes: es ***fing an zu bitten gemäss dem, was er ihnen zu thun pflegte.*** Pilatus aber stellt seine Anfrage **9** mit einer unglückseligen und verhängnissvollen Mischung von Spott und Mitleid. Zugleich erhellt hieraus, dass er in Jesu Annahme der in dem Titel liegenden Ehrenbezeugung 15 2 nichts Gefährliches, sondern nur das Bekenntniss eines mit fixen Ideen behafteten Träumers fand. Das Vorgehen der Hierarchen kann er sich **10** nur ***aus Neid*** über die Popularität dieses sonderbaren Schwärmers erklären, hofft daher auf eine demselben günstige Demonstration von Seiten des Volkes. Dieses aber mag sich einen ohnmächtigen, in Fesseln dastehenden, Messias und König nicht gefallen lassen und geräth darob in Wuth, so dass die Priester **11** leichtes Spiel haben, wenn sie die Loosung Barabbas ausgeben. Wenn sich aber sonach die Wahl vielmehr aus den Umständen ergeben hat, wird die Darstellung Mt 17 21 hinfällig. Als eigentlich handelnde Partei vor Pilatus ist die sadducäische Priesterschaft gedacht, von welcher das Volk verhetzt und angeleitet wird, sich des Barabbas anzunehmen. Nach einigem Besinnen **12** ***nahm Pilatus abermals das Wort*** mit der Frage, was ***nunmehr*** (οὖν), wenn Barabbas frei ausgehen sollte, mit dem zu geschehen habe, welchen sie für den ***König der Juden*** ausgeben, wofern nicht ὅν mit B zu streichen und λέγετε rein parenthetisch zu nehmen ist: „saget es". Als Antwort wird ohne Zweifel von denselben Priestern **13** das Stichwort ***Kreuzige ihn*** ausgegeben, vom Volk aufgenommen und **14** festgehalten auch auf die Frage hin, ***was er denn*** (γάρ verlangt Begründung für σταύρωσον) ***Böses gethan habe:*** ποιεῖν τινά τι statt des gewöhnlichen ποιεῖν (ἓν) τινί τι. Das περισσῶς sieht steigernd auf 13, wie hier das πάλιν auf 11 zurück, wo demgemäss auch schon geschrieen worden war. Darauf hin will ***Pilatus*** **15** ***dem Volk Genüge thun:*** τὸ ἱκανὸν ποιῆσαι = satis facere, schon seit Polybius üblicher, auch Jer 31 (48) 30 begegnender Latinismus.

Verspottung des Judenkönigs. Mc 15 16—20 = Mt 27 27—31. Die ***Kriegsknechte,*** deren Sache der Vollzug des Todesurtheils war, ***führten ihn*** **16** ***in das Innere des Hofes, welcher das Prätorium ist;*** unter letzterem scheint

Digitized by Google

somit die Kaserne der Burg Antonia verstanden, wie Phl 1 13 die castra praetoriana. Dort, im Wachtzimmer, ***versammeln sie die ganze Cohorte*** oder, falls die Zahl von 600 Soldaten zu hoch erscheinen sollte, eine der Manipeln, deren 3 auf eine Cohorte gingen: der Sprachgebrauch lässt beides zu. Gemeint ist die Leibwache des Procurators. Das ***Purpurgewand*** **17** ist der rothe Soldatenmantel, sagum genannt; vorausgesetzt ist, dass ihm bei der Geisselung die Kleider abgerissen waren. Der ***Dornenkranz*** vertritt die Lorbeerkrone dessen, den sie **18** mit ave imperator ***begrüssen***. Als wäre aber damit der Ehre schon zu viel gewesen, schlagen sie **19** sein Haupt mit einem Rohr. Dann folgt **20** Einkleidung in die eigenen Gewänder und Abführung zur Execution.

Die Hinrichtung. Mc 15 21—32 = Mt 27 32—44 = Lc 23 26—43. Dem Zuge der Soldaten, welche die cruciarii hinausführen, begegnet **21** ***Simon***, welcher nur hier als ***Vater des Alexander*** (Act 19 33, I Tim 1 20, II Tim 4 14?) ***und Rufus*** (Rm 16 13?) gekennzeichnet ist. Die Personen scheinen den Lesern des 2. Evglms bekannt, auch wohl noch am Leben gewesen zu sein. Ueber ἀγγαρεύειν s. zu Mt 5 41. Der ***Golgotha-Platz*** = גֻּלְגֹּלֶת, קָקוֹם, aramäisch גֻּלְגַּלְתָּא **22** bedeutet ***rerdolmetscht Schädelort***, eigentlich Kopf, wegen der gewölbten Form des kahlen Hügels, nicht wegen seiner Bestimmung als Hinrichtungsort; gewöhnlich „Schädelstätte", vg: calvariae locus. Mit Myrrhe (s. zu Mt 2 12) liebten griech. und röm. Frauen den Wein zu mischen, angeblich um ihm seine berauschende Kraft zu nehmen: vinum murrhinum. Dagegen erscheint derselbe **23** gegentheils als Betäubungsmittel nach Prv 31 6, s. zu Lc 27. Gut griechisch steht **24** wie Lc 19 15 τίς τί (FIELD). Die Anmagelung (s. zu Lc 24 39) fand **25** um 9 Uhr, möglichst bald nach erfolgter Verurtheilung statt; καὶ ἐσταύρωσαν αὐτόν gibt an, dass das 24 bereits Berichtete zur angegebenen Stunde geschehen ist. Die höhnische Inschrift erscheint **26** in ihrem einfachsten Wortlaut. Jetzt erst wird **27** das gleiche Verfahren mit den anderen cruciarii erwähnt; sie heissen im Cod. Colbertinus Zoathan und Kamma(tha), in Gesta Pilati Dysmas und Gestas, im arabischen Evglm infantiae Titus und Dumachus (θεομάχος). In dieser Gesellschaft wird Jesus zur weiteren Verunglimpfung gekreuzigt; aber nur aus Lc 22 37 eingerückt erscheint rec. **28** der Rückweis auf Jes 53 12. Der im Kopfschütteln sich ausdrückende schadenfrohe Spott der Vorübergehenden **29** wird fast wörtlich nach Ps 22 8 berichtet; dazu ausdrucksvoll mit vah = ***Ha*** eingeleitet. Das Tempelwort erscheint auffälliger Weise nicht in der Fassung 14 58, sondern wie Mt 26 61. Mit ℵBCL rec. ist doch wohl ἐν vor τρισίν zu lesen gegen AD. Ueber **30—32** s. zu Mt 40—44.

Das Ende. Mc 15 33—41 = Mt 27 45—56 = Lc 23 44—49. Drei Stunden lang legt sich **33** ***Finsterniss über die ganze Erde:*** rhetorische Symbolik, selbst wenn γῆ gegen Lc 21 35, Apk 13 3 wie im Evglm Petri nur das Land Judäa bedeuten sollte. In der zu Grunde liegenden Stelle Ex 10 22 kommt die Finsterniss ἐπὶ πᾶσαν γῆν Αἰγύπτου. Vgl. überhaupt die prophetische Bildersprache Jo 2 10 3 4 20, bzw. 4 15, Jes 13 10 50 3, Jer 15 9, Job 9 7 und besonders Am 8 9 δύσεται ὁ ἥλιος μεσημβρίας. Das, wegen Mc 35 36 = Mt 47 aramäisch, wie es gesprochen war, mitgetheilte, letzte Wort **34** aus Ps 22 2 gehört demselben Psalme an, welcher auf die Gestaltung des ganzen Berichtes einen zu 15 29, Mt 27 39 43 Lc 24 39, Joh 19 24 nachgewiesenen Einfluss geübt hat. Statt ἐγκατέλιπες haben D Codd it, auch Macarius Magnes ὠνείδισας (s. darüber DLM I 43) = in oppro-

Digitized by Google

brium dedisti. Ungeschichtlich ist das Wort aber schwerlich, da die spätere Fortbildung eher alle weiteren Kreuzesworte erfunden haben würde, als dieses, den Höhepunkt der Kreuzesmarter bezeichnende (vgl. Hgf, ZwTh 1894, 29f): ein langsames Verschmachten bei nur geringem Blutverlust, aber wahnsinnigem Schmerz, herbeigeführt durch Ermattung der gespannten Glieder, Krampf, Blutandrang zum Herzen, Erstarrung der Extremitäten. Unter den Um- und Ausdeutungen der Thatsache ist noch die annehmbarste, dass dem, welcher den ersten Ton des psalmistischen Passionsprogrammes anschlug, auch der letzte Ausklang, Ruf und Erhörung Ps 22 25, gegenwärtig gewesen sei. Unklar ist, ob **35** als boshafte Verdrehung, als schlechter Witz oder als, immerhin sehr unwahrscheinliches, Missverständniss zu fassen ist. Die römischen Soldaten wenigstens wissen weder von Elohim noch gar von Elias als dem Vorläufer und Wiederhersteller Mc 9 12 = Mt 17 11 etwas. Sind die Redenden und Handelnden aber als Juden zu denken, so durften diese sich schwerlich mit dem Gekreuzigten zu schaffen machen und noch weniger die posca der Soldaten dazu benutzen. Wahrscheinlicher ist, dass diese letzteren dem von brennendem Durst Gequälten mit einem in den Soldatenwein Lc 23 36 getauchten ***Schwamm*** eine letzte Labung darreichen. ***Lasset mich*** gewähren — sagt **36** im Gegensatz zu den Spöttern der betreffende Kriegsknecht, der ihn am Leben erhalten will, bis etwa der angerufene Elias kommen und ihn vom Kreuz abnehmen (dafür ist καθελεῖν technischer Ausdruck) möge. Jesus aber ἐξέπνευσεν = exspiravit. Als Gegenstand des Staunens des ***Centurio*** erscheint **39**, ***dass er auf solche Weise verschied:*** anstatt dass sonst allmählich schwächer werdende Sterbelaute der Gekreuzigten einen, oft mehrere Tage lang dauernden, Todeskampf begleiten, scheint dieser laute, von noch ungebrochener Kraft zeugende, Schrei (daher A Orig. rec. hinter οὕτως richtig κράξας steht), in dessen Gefolge plötzlicher Tod eintritt, dem Heiden, der solches, weil ***gerade gegenüberstehend***, genau beobachtet hatte, eines Göttersohnes, eines Heros würdig. In keinem anderen Sinne mussten auch die ersten Leser dieses Evglms als Heidenchristen den υἱὸς θεοῦ verstehen, s. zu 1 1. Als Zeuginnen erscheinen **40** drei Galiläerinnen, über welche s. zu Lc 24 10. Die als ***Mutter des***, zum Unterschied von gleichnamigen Berühmtheiten sogenannten, ***kleinen Jakobus und des Joses*** charakterisirte Maria heisst im syr sin hier, Mt 56 und Lc 24 10 vielmehr „Tochter des Jakobus"; dagegen bleibt sie zugleich Mutter des Joses oder Joseph. Eine Tochter des Jakobus mit Namen Maria kennt die syr. Didascalia apostolorum auch in der Auferstehungsgeschichte.

Jesu Begräbniss. Mc 15 42—47 = Mt 27 57—61 = Lc 23 50—56. Am ***Abend*** des ***Vorsabbats*** **42** (προσάββατον wie Jdt 8 6), da also keine Zeit mehr zu verlieren war (ἤδη), kommt **43** der wie Symeon Lc 2 25 charakterisirte ***Joseph, ein würdiger Rathsherr***, d. h. Mitglied des Synedriums, welcher von sich aus die Bestattung übernimmt. Gewöhnlich liessen die Römer, wenigstens damals noch (Brdt 308), die Leichen der Hingerichteten am Kreuze verfaulen. Gleichwohl gewinnt Joseph den Muth (τολμήσας = sumpta audacia, vgl. Field), den Pilatus anzugehen. Sondereigenthum ist **44**, dass ***Pilatus sich*** darüber ***wunderte, wenn*** (als ob die Sache noch nicht ganz ausgemacht wäre) ***er bereits*** (ἤδη, wofür im 2. Gliede wahrscheinlich nicht wieder ἤδη BD, sondern πάλαι = dudum, ***früher***, als zu erwarten gewesen, Gegentheil von ἄρτι, steht ℵAC) ***ge-***

Digitized by Google

storben wäre, s. zu 15 39. Nach **45** hätte Pilatus *den Leichnam* sogar *geschenkt*, also wohl ohne, wie sonst vielfach vorkommen mochte, Geld dafür zu nehmen. Den Leichnam *umwickelt* Joseph **46** *mit Leinwand und legt ihn* in eines der *aus Stein gehauenen* Fels- und Höhlengräber, wie sie in nächster Nähe Jerusalems vorkommen. So nach dem Zeugniss der Weiber, welche **47** *schauten, wo er beigesetzt war. Die Mutter des Joses* ist 40 nach beiden, 16 1 dagegen nach dem Anderen ihrer Söhne, welchen Varianten auch hier eintragen, bezeichnet. Auf keinen Fall ist dieselbe mit dem Weibe des Klopas Joh 19 25 zu identifiziren, da Mc in diesem Falle gerade den berühmtesten ihrer Söhne, den Symeon, langjährigen Vorsteher der jerusalemischen Gemeinde, ignorirt hätte.

Das leere Grab. Mc 16 1—8 = Mt 28 1—10 = Lc 24 1—12. *Als der Sabbat* **1** *vorüber war* (das rabbinische לְמוֹצָאֵי הַשַּׁבָּת), kaufen die 15 40 genannten Weiber *gewürzhafte Kräuter*, um anderen Morgens die Salbung zu vollziehen, sind also einer Auferstehung aus dem Grabe auf keinen Fall gewärtig. Der andere Tag, Sonntag, heisst **2** ἡ μία (statt πρώτη) τῶν σαββάτων, nach der rabbinischen Bezeichnung אֶחָד בְּשַׁבָּת. Damals hatte nämlich τὸ σάββατον oder τὰ σάββατα (vgl. Mt 12 5) die Bedeutung Woche erhalten (s. zu Lc 18 12), und hebraisirend steht statt der Ordinalzahl die Cardinale Mt 1, Lc 1, Act 20 7, I Kor 16 2. Der Gang der Frauen zum Grabe findet *sehr frühe* statt, aber doch *als* schon *die Sonne aufgegangen war* (nur D hat ἀνατέλλοντος statt ἀνατείλαντος). Nach der **3** allein gebotenen Notiz hat ihre einzige, mit der matthäischen Grabeswache zugleich auch jeden Auferstehungsgedanken ausschliessende, Sorge dem Stein vor dem Grabe gegolten. Dieser werden sie sofort entledigt; denn **4** *der Stein war übergewälzt*, so dass sie **5**, ins Grab getreten, darin einen als Engel gedachten *Jüngling* II Mak 3 26 in priesterlicher Kleidung Apk 7 9 13 erblicken können, der ihnen **6** die Stätte, da Jesus gelegen hatte, zeigt und **7** den Auftrag ertheilt, sie sollten *seinen Jüngern und* namentlich (καί wie I Mak 2 6) *dem Petrus* eine Weisung nach Galiläa überbringen. Immerhin weilt Pt sonach am Ostertag in Jerusalem. Die Flucht 14 50 ist also nicht als eine Zerstreuung nach allen Winden, insonderheit nach Galiläa, gedacht, wohin sie vielmehr dem Auferstandenen erst folgen sollen; ὅτι ist hier nur Anführungszeichen, und προάγει weist zurück auf 14 28 προάξω; daher *dort werdet ihr ihn sehen, wie er euch gesagt hat.* Diese Weisung nach Galiläa stellt das Einzige in der Engelrede dar, was über die Schlüsse, die sich aus dem Befunde des Grabes von selbst ergaben, hinausreicht. Auf, zurück nach Galiläa! „Damit hat Mc, besser als er es mit irgend einer Betheuerung vermocht hätte, bezeugt, dass, soweit seine Kenntniss reichte, Erscheinungen Jesu ausschliesslich in Galiläa stattgefunden haben" (Bedt 316, gegen Loofs 25f, welcher zu Gunsten des Lc geltend macht, Mc habe, weil bei ihm das Leben Jesu in Galiläa verläuft, auch die Auferstehung dahin verlegt). Wenn die Weiber **8** mit *Furcht und Entsetzen* aus dem Grabe flohen, so erscheinen sie dabei nicht etwa wie Lc 1 12 durch die legendarische Engelerscheinung erschreckt, welche vielmehr ganz geeignet gewesen wäre, ihnen jegliches Befremden zu benehmen, sondern es wirkt hier eine ursprüngliche Erinnerung an die Stimmung nach, von welcher sie in dem gegen ihre Erwartung leer befundenen Grabesraum befallen waren. Ebenso geschichtlich richtig wird es sein, wenn sie, nicht etwa blos unterwegs (es ist ja nicht angedeutet, dass ihnen

Digitized by Google

Jemand begegnet sei), sondern in der nächsten Zeit überhaupt *Niemandem etwas* von dem *sagten*, was sie gesehen hatten; *denn sie fürchteten sich* vor den nicht abzusehenden Folgen, welche die Kunde von der Entfernung des Leichnams hätte nach sich ziehen können.

Damit ist jeder Schluss aus dem Grabesbefund auf den Auferstehungsglauben abgeschnitten, dagegen letzterem sein ganz selbständiger Ursprung gewahrt. Erst als die Erlebnisse I Kor 15 4—8 diesen Glauben positiv begründet hatten, wagte sich die Wissenschaft der Weiber ans Licht, um dem Auferstehungsbilde nachträglich in dem leeren Grab einen handgreiflichen Hintergrund von freilich nur negativer Bedeutung zu geben. Der Evglst aber, welcher diese Geschichte vom leeren Grab zum ersten Mal erzählt, gibt gerade mit dem an sich befremdlichen Abschluss seines Berichtes zu verstehen, dass er sich bewusst ist, mit seiner Geschichte von den Weibern am Grabe etwas Neues mitzutheilen (Brdt 318). Das οὐδενὶ οὐδὲν εἶπον macht begreiflich, wie diese Kunde dem bisherigen Schatz von Erinnerungen fremd bleiben konnte (v. Soden, ThLZ 1895, 5). Wenn man es also für selbstverständlich halten will, dass die Frauen auch nach Mc den Aposteln ihr Erlebniss mitgetheilt hätten (Beyschlag, StKr 1899, 516; Loofs 31), so ist nur das Gegentheil davon richtig. Weiter fortgesetzt hätte der seit 15 21 im Wesentlichen einer auf die Frauen zurückgehenden Ueberlieferung folgende Bericht jetzt nur wieder auf seine Hauptquelle, die Erinnerungen des Pt, zurückgreifen und eine Ausführung von ὤφθη Σίμωνι Lc 24 34 = I Kor 15 5 geben können. Damit wäre aus dem Ende der Geschichte Jesu der Anfang der Geschichte seiner Gemeinde geworden. Wenn der Evglst eine solche zu schreiben beabsichtigt haben sollte, ist er in der Ausführung seines Vorhabens verhindert worden.

Nachträglicher Abschluss. Mc 16 9—20. Diesen schon dem Mt und Lc unbekannt gebliebenen Schluss (Wrl 36 177 218f) bieten erst spätere Handschriften (nicht aber ℵB). Er ist unbedingt unecht (Zn, Geschichte des Kanons II 910—938, Einl. II 227—235 237—240), fehlt nach dem Zeugnisse des Euseb. und des Hier. „in fast allen (griech.) Handschriften", ist aber bezeugt schon von Tatian und Iren. (nicht aber von den Alexandrinern), sowie von den lat. und syr. Uebersetzungen (aber nicht syr sin). Der Manier und Sprachfarbe des Mc total fremdartig gegenüberstehend, charakterisirt er sich als ein, aus sich selbst kaum verständlicher Auszug aus Mt, Lc und Joh, und zwar zunächst **9** aus Joh 20 1 14—17 mit Erinnerung an Lc 8 2 (aber statt ἀφ' ἧς A ist παρ' ἧς CD zu lesen: *von welcher weg*); dann **10** aus Joh 20 18, vgl. Lc 24 9 10, Mt 28 8 (die Verbindung πενθ. καὶ κλ. wie Lc 6 25, vgl. Joh 16 20); **11** aus Lc 24 11 17 23 (beispielsweise ist θεάσθαι, auch 14, dem Mc fremd); **12** aus Lc 24 12—31 (nie μετὰ ταῦτα bei Mc, dafür bei Lc und Joh); **13** aus Lc 24 33—35 37 41, aber gleichwohl wider 24 35 verstossend (Gründe bei Zn, Gesch. I 913); **14** bringt eine *nachmals* (ὕστερον sonst nur bei den anderen Evglsten) *den Elfen selbst* zu Theil gewordene Offenbarung (φανερόω, wie hier und schon 12 nur noch bei Joh), *während sie bei Tische lagen*, also = Act 1 4 10 41, wahrscheinlich vermengt mit Lc 24 41—43, wie auch das Schelten ihres *Unglaubens* und ihrer *Herzenshärtigkeit* wieder an Lc 24 25 36—41 und an Joh 20 27 29 erinnert. Dann aber folgt als Reproduction von Mt 28 19, Lc 24 47 der Aussendebefehl **15** (πορεύεσθαι schon 10 und 12, aber bei Mc höchstens 9 30 nach BD), wobei an die Stelle „aller Völker" die ganze κτίσις = Menschheit Kol 1 23 tritt. Anstatt des Taufbefehles folgt **16** eine Reflexion über die Taufe mit Anklang an Act 16 31, Joh 3 18; dabei gilt der ἀπιστήσας selbstverständlich als auch tauflos geblieben. Die Stelle von Mt 28 20 aber vertritt **17** ein Hinweis auf die, die Gläubigen auf ihren Wegen begleitenden, *Zeichen*. Dieselben werden wie Act 2 4 10 46 19 6 *mit neuen* (vgl. die Conjectur κᾶν ταῖς statt καιναῖς bei Michelsen

Digitized by Google

Dritte Abtheilung.

Das Evangelium nach Matthäus.

Digitized by Google

Geschlechtsregister Jesu. Mt 1 1—17 = Lc 3 23—38. Bei Mt gilt die Ueberschrift 1 βίβλος γενέσεως nicht dem ganzen Buch (Zn, Einl. II 271: Buch der Geschichte Jesu als des Messias aus dem Geschlechte Abrahams), nicht einmal der gesammten Vorgeschichte, sondern nur diesem, fertig vorgefundenen und an die Spitze gestellten Stück mit Ausschluss der matthäischen Zwischen- und Schlussbemerkungen; sie entspricht schon in LXX dem hebr. סֵפֶר תּוֹלְדוֹת Gen 5 1. Demgemäss ist γένεσις hier Entstehung, Ursprung, 18 dagegen Geburt (= γέννησις rec.). Die Form Ἰησοῦς Χριστός als solenne Bezeichnung der messianischen Persönlichkeit ist erstmalig von Pls ausgeprägt und kommt bei den Snptkern nur noch Mc 1 1 und vielleicht Mt 1 18 16 21 vor. Das Ursprüngliche ist nämlich ὁ Χριστὸς Ἰησοῦς = der Messias Jesus; daher das Nomen proprium Χριστὸς Ἰησοῦς und bald auch in umgekehrter Folge, wobei der Personname Jesus (LXX für Jesua, die spätere jüd. Form von Josua) wie ein Vorname, der Amtsname Χριστός aber als zweiter Eigenname erscheint. Uebrigens sind es erst die Juden der späthasmonäischen und der römischen Zeiten, welche den in ihren prophetischen Schriften verheissenen König der erwarteten Glanzzeit des auserwählten Volkes, da letzteres über alle Heiden herrschen und der ganzen Völkerwelt seinen Gottesglauben mittheilen sollte, Messias (מָשִׁיחַ, aramäisch מְשִׁיחָא = ὁ Χριστός, der Gesalbte, nämlich Jahves nach Ps 2 2) nannten. Eine populärere Bezeichnung war υἱὸς Δαυείδ, wie Jesus auch hier und 9 27 12 23 21 9 heisst, sofern der Messias nicht blos das Reich Davids wiederaufrichten, sondern nach feststehender Voraussetzung auch ein Nachkomme des grossen Königs sein musste, s. oben S. 94. David selbst aber heisst seinerseits υἱὸς Ἀβραάμ. Weil es dem Evglsten darauf ankommt, in Jesus den at. verheissenen Messias des jüd. Volkes, der dem ganzen ὀωδεκάφυλον (vgl. 2 ***Judas und seine Brüder***) angehört, nachzuweisen, führt er das Geschlechtsregister noch über David hinaus bis auf Abraham zurück, den Patriarchen, welchem die Verheissung des messianischen Segens erstmalig zu Theil geworden ist. Indem er also bei I Chr 1 34 2 1 2 einsetzt, wird die Geschlechtsreihe von Abraham bis auf David 2—6 in einer Weise durchgeführt, die nur darin, dass Rahab (Jos 2) zur Mutter des Boas, des Urgrossvaters Davids, erhoben wird, weder vom AT (vgl. I Chr 2 11 3 5 9—14, Rt 4 18—22: Quellen für die Geschlechterfolge Mt 3—6) bestätigt, noch auch angesichts der 300 Jahre, die zwischen Josuas und Elis Zeiten liegen, überhaupt denkbar ist. Wie aber hier die, auch sonst im NT (Hbr 11 31, Jak 2 25) zu einer gewissen Bedeutung gelangte, Rahab, so

Digitized by Google

sind, der hebr. Uebung entgegen, noch einige weitere Mütter genannt. So schon **3** *Thamar* mit ihren unehelichen Zwillingssöhnen Peres und Sera nach I Chr 2 4; so **5** *Ruth*, die Moabitin, welche schon Rt 4 12 mit Thamar zusammengestellt erscheint; so auch **6** das *Weib des Urias* (II Sam 11, I Chr 3 5). Einige dieser Weiber, wie Thamar und Ruth, spielen auch in rabbinischen Beschäftigungen mit dem Stammbaum des Messias eine Rolle; alle aber sind auf mehr oder weniger ausserordentliche Weise in den Beruf eingetreten, die Geschlechtsreihe auf den künftigen Messias fortzuführen; sie erscheinen überdies auch als im Urtheil der Welt bescholten, können daher als „typi Mariae" (protest. Auslegung seit GROTIUS) gelten; vgl. 1 19. Um so mehr glaubte der Evglst mit den beiden schon in der Quelle vorgefundenen Thamar und Batseba auch noch Rahab und Ruth in das Geschlechtsregister einfügen zu sollen. Ihr nächstes Ziel hat die Genealogie in dem König David erreicht; die incorrecte Setzung eines ersten τὸν vor Δαυεὶδ bei folgendem τὸν βασιλέα wiederholt sich 16. Die Geschlechtsreihe von Salomo bis auf Jechonias 7—11 = I Chr 3 10—16 bringt zunächst, wenigstens im ältesten beglaubigten Text, einige Namensverwechslungen: **7** Asaph, den Psalmisten, statt Asa und **10** Amos, den Propheten, statt Amon, sodann aber auch Unrichtigkeiten. Erstlich heisst **8** Joram Vater des Usias, während in Wirklichkeit sein Sohn Ahasja, dessen Sohn Joas, dessen Sohn Amazja und erst dessen Sohn Usias hiess; Mt hat I Chr 3 11 nicht Ὀχοζίας (Cod B), sondern Ὀζίας (Cod A) als Sohn Jorams gelesen und diesen Namen als Aequivalent für Usias genommen, wie II Chr 26 3—27 2 der Fall ist, während er I Chr 3 12 Ἀζαρίας heisst. Aus diesem Grunde lässt sich das Versehen auch nicht einfach als Folge eines Abschweifens des Auges bei I Chr 3 11 12 von Ὀχοζίας = Ahasja auf Ὀζίας = Usias erklären. Zweitens zeugt **11** *Josias den Jechonias und seine Brüder*, während in Wirklichkeit Josias der Vater des Jojakim, erst dieser aber der Vater des Jojachin oder Jechonias ist. Auch hatte zwar Jojakim (I Chr 3 15), nicht aber Jojachin Brüder. Das Geschlechtsregister versteht unter *seinen Brüdern* wohl den letzten König von Juda, Zedekias, welcher II Chr 36 10 ausnahmsweise und irrthümlich Bruder des Jechonias heisst, in Wirklichkeit aber dessen Oheim war (Jer 37 1, II Reg 24 17). Den Grund dieser Auslassungen hat schon HIERONYMUS in der Absicht finden wollen, die 3 Tessaradekaden 17 nicht zu überschreiten. Freilich wäre Alles ganz in Ordnung, wenn man einen Irrthum annehmen und für Jojachin den Jojakim einsetzen dürfte (ZN II 291). Bleibt man dagegen beim Text stehen, so muss man, um die 14 Glieder auch in der 3. Reihe 12—16 vollzählig zu erhalten, den Jechonias zweimal zählen, einmal als letztes Glied der 2. Reihe *um die Zeit der babylonischen Gefangenschaft* **12**, das andere Mal als 1. Glied der 3. Reihe *nach der babylonischen Gefangenschaft*: μετοικεσία = deportatio, steht hellenistisch für גָּלוּת, classisch μετοίκησις. Für diese 3. Reihe hält die Quelle I Chr 1—3 nicht mehr vor; sie bringt lauter Namen von Privatleuten, wie die 2. Könige, die 1. Patriarchen gebracht hat. Von allen diesen Namen kennt das AT nur noch ihrer zwei: Sealthiel und Serubabel. Ersterer ist nach I Chr 3 17 ein Sohn oder Enkel des Jechonias, Letzterer nach I Chr 3 19 ein Sohn Pedaias und Neffe Sealthiels, dagegen hier, Esr 3 2 5 2, Neh 12 1, Hag 1 1 und Lc 3 27 sein Sohn. In Jesus, der als 14. Glied der 3. Reihe mitgezählt werden muss, hat die Genealogie **16** ihr letztes Ziel erreicht.

Digitized by Google

Da sie die Abkunft desselben von David und Abraham gut jüdisch nur durch väterliche Vermittelung herstellt, kann sie auch ursprünglich nur ausgelaufen sein in dem Satze Ἰωσὴφ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰησοῦν, also unmöglich von dem Evglsten herrühren, welcher sofort 1 18—25 die vaterlose Erzeugung und Jungfraugeburt berichtet.

In der That giebt es noch Spuren jenes einfacheren Textes. Während die besten Codd. it lesen: Joseph cui desponsata virgo Maria genuit Jesum, ebenso auch 2 griech. Minuskeln des 12. Jahrh. und syr cur, hat syr sin: Joseph, dem die Jungfrau Maria verlobt war, zeugte Jesus Christus; obgleich dann im Uebrigen die Geburtsgeschichte correct nach Mt erzählt ist. Einen ähnlich widerspruchsvollen Text setzt auch ein Dialog zwischen dem Juden Aquila und dem Christen Timotheus (Anecdota Oxoniensia VIII, 1898) voraus. Mt seinerseits deckt den Widerspruch der von ihm aufgenommenen Stammtafel mit der eigenen Erzählung durch die an die Stelle jenes Satzes eingetragene Bemerkung τὸν ἄνδρα Μαρίας ἐξ ἧς κτλ. *Alle* (geschichtlich falsch, da 4 Könige Judas fehlen) ***Geschlechter*** werden **17** zum Schlusse symmetrisch geordnet. Die jüd. Liebhaberei, den Geschichtsverlauf in stereotype Zahlen und mathematische Formeln zu fassen (ἀκρίβεια τῶν περιόδων), und das damit zusammenhängende Wohlgefallen an Zahlenspielen führen hier auf die sechsmal genommene Siebenzahl (s. S. 39), wie die Genealogie Lc 3 23—38 elfmal die einfache Siebenzahl (oder 70 + 7) aufweist. Allerdings bietet die Genealogie selbst bei Miteinrechnung Jesu nur 41, erst bei Mitzählung Marias 42 Namen. Aber der Schlüssel zur Rechnung liegt, wie gezeigt, in der doppelten Erwähnung der μετοικεσία Βαβυλῶνος 11 12.

Geburt Jesu. Mt 1 18—25 (= Lc 2 1—20). Zu lesen ist **18** entweder τοῦ δὲ Χριστοῦ (Occidentalen) oder τοῦ δὲ Χριστοῦ Ἰησοῦ (B); dagegen steht vor Ἰ. Χ. (rec. ℵ) sonst nirgends der Artikel; über γένεσις s. zu 1 1. Das Subject des Satzes erscheint incorrect im Gen. absol., das Prädicat εὑρέθη, statt ἐφάνη, entspricht dem hebr. נִמְצָא. Der Streit darüber, ob mit πρὶν ἢ συνελθεῖν αὐτούς Hausgemeinschaft oder eheliche Beiwohnung ausgeschlossen war, ist dahin zu entscheiden, dass erstere, und damit auch der Uebergang des Verlöbnisses in die Ehe, noch bevorstand (20 24 παραλαβεῖν), aber das Auseinanderfallen beider Acte 25 als eine aussergewöhnliche Sache erscheint. Mit ἐκ πνεύματος ἁγίου entdeckt der Evglst sofort den wahren Sachverhalt, wie er aber **19** dem Joseph noch nicht bekannt ist; s. zu Lc 1 35. Daher dieser, ihr ἀνήρ (weil das Verlöbniss rechtlich bindet), einerseits δίκαιος, d. h. streng gesetzlich gesinnt, also empfindlich für Anstoss und Aergerniss (Dtn 22 23 24), andererseits ***nicht Willens, sie***, seine Verlobte, durch eine die Ursache der Entlassung angebende Urkunde (Dtn 24 1) ***der Schande preiszugeben***, entgegengesetzte Motive in dem Entschlusse ausgleicht, die Verlobung λάθρᾳ = durch Privatübereinkunft zu lösen. Dass dies rechtlich nicht anging, kommt in einer legendarischen Erzählung nicht in Betracht. Aber ein ***Engel des Herrn*** **20** (s. zu Lc 1 11 19), erscheint ihm κατ' ὄναρ מַלְאַךְ יְהוָה, welcher Ausdruck im NT blos noch Mt 2 12 13 19 22 27 19 steht und insonderheit die gewöhnliche Springfeder für die Bewegungen in der Vorgeschichte bildet. Träume bilden die Form, in welcher die göttliche Ansprache an Nicht-Propheten Gen 20 3 6 28 12, I Reg 3 5, Job 33 15, Jo 3 1, ergeht (Ausnahme scheint Jer 31 26). Eine Parallele zu unserem Falle bildet (vgl. Joseph. Ant. II 9 3) die göttliche Erscheinung, die den Vater des Moses κατὰ τοὺς ὕπνους über die Zukunft seines Sohnes beruhigt. Die

Digitized by Google

Weissagung 21 nach Gen 17 19, Jdc 13 5 und besonders Ps 130 8 bringt wie Lc 1 31 ***den Namen Jesus***, hier aber mit einer die Wortbedeutung desselben (יְהוֹשׁוּעַ nachexilisch יֵשׁוּעַ) benutzenden Motivirung, vgl. Philo, Nom. mut. 21 Ἰησοῦς ἑρμηνεύεται σωτηρία κυρίου. Formeln vom „Erfülltwerden" at. Worte, wie die 22 nach dem Muster von I Reg 2 27 τοῦ πληρωθῆναι κτλ. erstmalig begegnende, sind dem Mt eigenthümlich und führen 14mal sog. Reflexionscitate, im Gegensatz zu den aus Mc übernommenen Contextcitaten, ein. Aber einzig 23 = Jes 7 14 wird in einem solchen Citat der Grundtext geradezu verlassen zu Gunsten von LXX (und zwar in der Form von Cod A ἕξει gegen Cod B λήψεται) unter Veränderung des καλέσεις in καλέσουσιν. Nur in der griech. Form leistet nämlich die Stelle, was sie soll, da im Grundtexte nicht das, den betreffenden Sinn allein unmissverständlich ausdrückende, Wort בְּתוּלָה steht, sondern עַלְמָה = νεᾶνις in den anderen, aber im NT kaum benutzten, Uebersetzungen, was überhaupt ein mannbares junges Weib ohne Rücksicht auf den jungfräulichen Charakter bedeutet. Die Jungfraugeburt hat Mt aus Jes 7 14, welche Stelle die jüd. Theologie nach Justin, Dial. 43 67 68 71 77 vielmehr auf Hiskia bezog, so wenig erstmalig erschlossen, als er aus ähnlichen prophetischen Stellen 2 23 seinen Wohnsitz in Nazaret, 4 15 16 sein öffentliches Wirken in Galiläa, 13 35 seine parabolische Lehrweise erschlossen hat. Die Sache selbst war ihm vielmehr schon gegeben, und er suchte den prophetischen Beweis dafür. Voraussetzung für die Erbringung desselben ist übrigens die Gleichwerthigkeit der Namen Jesus und Immanuel, Gotthilf = Gottmittuus. ***Sein Weib*** heisst 24 Maria, wie Joseph 19 „ihr Mann"; anders Lc 2 5. Dem οὐκ ἐγίνωσκεν 25 entspricht im ganzen NT nur noch οὐ γινώσκω Lc 1 34. Aus ***bis dass sie geboren*** folgt das Gegentheil von der kath. Vorstellung fortwährender Jungfrauschaft selbst dann, wenn τὸν πρωτότοκον CD rec. aus Lc 2 7 eingetragen erscheint. Angesichts von Mt 12 46 50 13 55 56 fällt aber nicht blos jene Vorstellung, sondern erweist sich auch die matthäische Vorgeschichte als ungleichartiges Vorspiel zu einem Berichte, dessen Quellen noch unbefangen von Jesu Vater, Mutter, Brüdern und Schwestern reden. Subject zu ἐκάλ. ist übrigens nach 21 Joseph, nicht nach Lc 1 31 Maria, wie die syr. Uebersetzungen seit syr cur meinen (syr sin noch nicht). Ueberhaupt ist in dieser Form der Geburtssage Joseph die Hauptperson, und die Tendenz geht apologetisch gegen schimpfliche Ausstreuungen der Juden über Jesu Geburtsverhältnisse (WRL 190); Seitenstück dazu ist 27 62—66 28 2—4 11—15.

Kindheitsgeschichte. Mt 2 1—23. Jesus wird 1 ***in Bethlehem*** (s. zu Lc 2 4) τῆς Ἰουδαίας (eigentlich Bethlehem im Stamme Juda Jdc 17 7 9 19 1, Rt 1 1, I Sam 17 12 im Unterschiede von Bethlehem im Stamme Sebulon, Jos 19 15) ***geboren*** (γεννᾶσθαι hier und sonst = nasci, dagegen 1 20 = Lc 1 35 gigni) ***zur Zeit des Herodes*** s. zu Lc 1 5 2 2. ***Magier*** kommen ἀπὸ ἀνατολῶν, wie Bileam Num 23 7, dessen Stern sofort leuchten soll. Als Morgenland galt übrigens den Juden vorzugsweise Arabien (Gen 10 30), woher schon Justin die Magier kommen lässt; daran erinnern auch die Gaben, s. zu 11. Dagegen aus Babylonien, der alten Heimstätte der Sterndeuterei, drang der Name als Bezeichnung asiatischer Zauberer Act 8 9 13 6 8 oder, wie hier, Sternseher in der griechisch-römischen Welt vor. Aehnlich brauchte man den Namen „Chaldäer", daher HIER. und AUGUST. unter dem ***Morgenland*** Chaldäa, CLEM. AL.

Digitized by Google

und zahlreiche Nachfolger Persien verstehen. Auch werden aus den „Magiern“ später nach Jes 60 3, Ps 68 32, Apk 21 24 Könige, und zwar ihrer drei, als Vertreter von Sem, Ham und Japhet; ihr Tag ist der 6. Januar, Epiphanienfest; sie sind in Konstantinopel, dann in Mailand, zuletzt in Köln begraben. Die Voraussetzung der Sagenbildung liegt in der Thatsache, dass die Messiashoffnung durch die zahlreichen Juden Babyloniens weit nach Osten gedrungen war, vgl. Jos. Bell. VI 5 4, Tac. Hist. 5 13, Sueton. Vesp. 4. Auch die, die Heidenwelt repräsentirenden, Magier kennen sie und schliessen 2 auf die eingetretene Erfüllung aus dem beobachteten *Aufgang* seines Sterns: ἀνατολή wie Lc 1 78, Sap 16 28 und oft; dagegen ist der Orient als Weltgegend 1, wie gewöhnlich, mit dem Plural ausgedrückt. An sich möglich wäre auch für den Singular die Bedeutung Osten, wofür man sich auf 9 beruft. Die Entdeckung der Magier könnte nur unbelehrbare Geschmacklosigkeit immer noch auf dem Wege astronomischer Berechnungen controliren und constatiren wollen, nachdem sowohl Keplers Conjunction der Planeten Mars (?), Saturn und Jupiter im Jahr 7 oder 6 v. Chr., wie alle weiteren Erfindungen bis herab auf den, aus chinesischen Zeittafeln für das Jahr 4 v. Chr. berechneten Glanzstern (wie matt derselbe scheint, zeigt Eichler, Allgemeine Missions-Zeitschrift 1890, 121 bis 123) ihren Credit eingebüsst haben. „Es gehört eben zum astrologischen Glauben aller Zeiten, dass Geburt wie Tod ausgezeichneter Menschen durch irgend eine Sternerscheinung angekündigt werde“ (B. Ws). So die Geburtssterne des Mithridates bei Justin 37 2 und des Alexander Severus bei Lampridius 12. Unser Stern speciell, das der Geburt des Messias vorhergehende „grosse Zeichen am Himmel“ Apk 12 1, Ign. Eph. 19 2, ist der Num 24 17 angekündigte „Stern aus Jakob“, dessen messianische Deutung schon durch den Namen des Pseudomessias Bar Kochba (Sternensohn) gesichert ist. Dazu kommen die zu Lc 1 78 79 angemerkten Lichtaufgänge, vgl. auch die Weissagung Lc 2 31 32. Hieraus ist zunächst der Stern und aus diesem der Chor der ihn beobachtenden Magier abgeleitet. Wie sehr solche Sternsagen im Geiste des Alterthums liegen, beweisen zahlreiche gleichzeitige Erzählungen, wie z. B. von dem Kometen, welcher nach Cäsars Tod 7 Tage lang am Himmel stand, Suet. Caes. 88. Und wenn sie kommen in der Absicht προσκυνῆσαι (= הִשְׁתַּחֲוָה von der morgenländischen, zumal im persischen Hofceremoniell vorgeschriebenen, Huldigung durch Niederwerfen, mit dem Angesicht zur Erde, bei Mt 13 mal, bei Mc 2, bei Lc 3 mal), so erinnert auch dies an die Erzählung des Seneca, Epist. 58, dass Magier, die bei Platos Tod zufällig in Athen waren, den Manen des übermenschlich gesegneten Weisen ein Opfer dargebracht hätten. Der Gedanke eines neu aufkommenden, rechtmässigen und den nationalen Erwartungen gerecht werdenden, Königs erschreckt 3 zunächst den Herodes, dessen Regiment auf den Trümmern des einheimischen Königshauses begründet und nur mit Hülfe, wie nach dem Sinne der römischen Machthaber behauptet, daher vom Volke stets als Fremdherrschaft empfunden worden war; nur die mit ihm erschreckende Hauptstadt (die Neutralform Ἱεροσόλυμα ist als πόλις weiblich gedacht, daher πᾶσα) scheint hier seine Interessen zu theilen. Er beruft daher 4 *alle Hohepriester und Schriftgelehrten des Volkes*: damit ist bezeichnet das hauptstädtische Aeltestencollegium, der sog. hohe Rath, die höchste nationale Behörde, griechisch Synedrium (= consessus, consistorium), hebräisch Sanhedrin genannt. Dieselbe be-

Digitized by Google

stand erstlich aus den Hohepriestern und den Angehörigen der bevorzugten Familien, aus welchen zu jener Zeit die oft wechselnden Hohepriester genommen zu werden pflegten, daher der im NT häufige Ausdruck ἀρχιερεῖς, obwohl immer nur Ein ἀρχιερεύς fungirte. Einen 2. Bestandtheil bildeten die γραμματεῖς, eigentlich „Schreiber" סֹפְרִים, d. h. die Gesetzeskundigen; einen 3. die, hier nicht genannten, πρεσβύτεροι, Gemeindevorsteher (26 3 fehlen dafür die γραμματεῖς). So hiessen wohl diejenigen unter den (nach der Mischna 71) Mitgliedern des Synedriums, welche weder Priester noch Schriftgelehrte von Fach waren. Während der Herodes der Geschichte die Synedristen in Masse umbringen liess und es darauf abgesehen hatte, die messianischen Hoffnungen einzuschläfern, fordert der Herodes der Sage von dem Synedrium ein theologisches Gutachten über die Frage: *wo wird der Messias geboren?* Ganz wie man damals das Messiasbild aus prophetischen Stellen schulmässig zusammensetzte, so geschieht es auch 5. Aber Mch 5 1 (vgl. Joh 7 42) ist 6 ganz frei wiedergegeben: *Und du, Bethlehem, Land Judas,* d. h. Stadt und Stadtgebiet. Aber „zu klein, um unter die Tausendschaften Judas zu gehören" (LXX ὀλιγοστὸς εἶ τοῦ εἶναι ἐν χιλιάσιν Ἰούδα), wie Bethlehem von Micha bezeichnet wird, durfte der Geburtsort des Messias nicht wohl sein, also οὐδαμῶς ἐλαχίστη, und statt בְּאַלְפֵי (unter den 1000 Unterabtheilungen der Stämme) wird בְּאַלְפֵי punktirt (אַלּוּף = ἡγεμών LXX ist das Haupt einer Tausendschaft): so werden aus Gaustädten Gaufürsten. Dagegen entsprechen der Eingang καὶ σὺ Βηθλεέμ und das ἐξελεύσεται (wie LXX Gen 17 6) ἡγούμενος der LXX Cod A; von Erinnerung an Mch 5 3, bzw. 4, καὶ ποιμανεῖ τὸ ποίμνιον αὐτοῦ ist der Evglst in der letzten Zeile seines Citates geleitet, welche II Sam 5 2 7 7, Jer 23 2 ihre noch genaueren Parallelen hat. Nicht zu verstehen ist, warum Herodes 7 die Magier gerade λάθρᾳ beruft, wie überhaupt das ganze naiv umständliche Verfahren des geübten Polizeimeisters dem sagenhaften Erzählungston angemessener ist, als dem geschichtlichen. Aus der ausführlichen Berichterstattung, welche Flavius Josephus von den Zeiten des Herodes gibt, erhellt blos, dass die messianischen Erwartungen zu den letzten Sorgen des misstrauischen und spürsamen Tyrannen gehört haben, vgl. die Geschichte des Bagoas Ant. XVII 2 4. So erfuhr er (ἠκρίβ. = diligenter didicit, vg) die Zeit der Geburt, d. h. erschloss sie aus der Länge der Zeit, da die Magier den Stern schon gesehen hatten. Der Legende darf man es nicht anrechnen, dass das gesuchte Kind 2 erst neu geboren scheint und die Magier auch nicht 2 Jahre zur Reise gebraucht haben werden, wobei Voraussetzung ist, dass Stern und Kind schon so lange vorhanden sind, vgl. 16. Jetzt gilt es noch 8 die nähere Oertlichkeit genau zu erkunden: ἐξετάσατε ἀκριβῶς nach Dtn 19 18 דָּרְשׁוּ הֵיטֵב. Die mit der unglaublichen Motivirung ὅπως κἀγὼ κτλ. Entlassenen (ἀκούειν mit Gen. vom gehorsamwilligen Anhören, Dtn 18 15) erblicken 9 den lange unsichtbar gewesenen Stern auf ihrer Nachtreise wieder; wie bei den Griechen Sterne als Wegweiser vorkommen (Servius ad Aen. 2 801), zieht er ihnen voran, bis er über dem Ziele der Reise still steht: eine unvollziehbare, alle astronomischen Sorgen um den Wunderstern im Voraus überflüssig machende, Vorstellung, dafür aber von dichterischer Kraft und Schönheit. Angekommen *öffnen sie* 11 *ihre Schätze* (Epiphanius liest erklärend τὰς πήρας), wie Dtn 28 12, und beschenken das Kind, wie der Orientale einem Höherstehenden nicht ohne Gaben naht, mit den höchsten Kostbarkeiten des Morgenlandes, nämlich

Digitized by Google

nach Jes 60 6 mit ***Gold und Weihrauch*** (wohlriechendem Harz des in Arabien und Indien gedeihenden Baumes λίβανος, Apk 18 13), nach Ps 45 9 auch mit σμύρνα, dem gummiharzartigen Saft, der aus der Rinde des an der Westküste Arabiens wachsenden Balsamodendron myrrha = מר fliesst, an der Luft verhärtet und als Rauchwerk und Parfüm, aber um seines bitteren und gewürzigen Geschmacks willen auch als Ingrediens zum Wein (Mc 15 23) gebraucht wird.

Die Geschichte von den Magiern 1—12 bildet nur die Einleitung zu der Erzählung von der Flucht nach Aegypten 13—23. Hierzu sind mancherlei Sagen von Lebensgefahr und Errettung künftiger Grössen der Geschichte in früher Jugend (Romulus, Cyrus) zu vergleichen; direkten Einfluss aber hat die Geschichte von der wunderbaren Errettung des Moseskindes Ex 2 1—10 geübt; vgl. ausser späteren rabbinischen Sagen namentlich Joseph. Ant. II 9 2, wo ein ἱερογραμματεύς dem Pharao die Geburt des gefährlichen Kindes weissagt, worauf der grausame Befehl erfolgt.

Joseph soll **13** aufstehen (= קום hebr. Erzählungsweise), nach dem ausserhalb des herodäischen Machtbereiches gelegenen Aegypten fliehen und dort bleiben (ἴσθι wie ἦν Gen 29 14) ἕως ἂν εἴπω σοι, scil. dass du wieder heimkehren sollst. Erfüllt wird auf solche Weise **15** der Spruch Hos 11 1 מִמִּצְרַיִם לְבָנִי LXX μετεκάλεσα τὰ τέκνα αὐτοῦ, welche Stelle sich auf den Auszug aus Aegypten bezieht. Als auserwähltes Volk ist Israel auch Ex 4 22 23, Jer 31 9 20 Gottes Sohn, die einzelnen Israeliten seine Söhne Dtn 14 1 32 5, Jes 1 2 4 30 1 9 45 11 63 8. Aber auch das Haupt des Volkes, der stellvertretende Herrscher im Reiche Gottes, der theokratische König, heisst Gottes Sohn Ps 2 7 89 27 28, II Sam 7 14. Daher derselbe Titel auch den Messias bezeichnet, welcher persönlich ist, was das ganze Volk sein soll, zugleich die realisirte Idee des theokratischen Königs. In diesem theokratischen Sinne ist die Bezeichnung sonst immer im 1. Evglm, d. h. 3 17 4 3 6 8 29 14 33 16 16 17 5 26 63 27 40 43 54, zu verstehen. Erst die zu Lc 1 35 besprochene Weiterbildung ermöglichte den Gedanken einer physischen Gottessohnschaft, wie er den Geburtsgeschichten zu Grunde liegt. Wieder etwas Anderes ist die johann. Gottessohnschaft oder gar das Sohnesbewusstsein Jesu selbst. Herodes glaubt **16** mit Bezug auf 12, die Magier hätten ihn zum Narren gehalten (ἐνεπαίχθη, vgl. Ez 22 5). Im Weiteren tritt jetzt ganz deutlich das at. Vorbild zu Tage. Hier wie dort soll das Kind, an dessen Leben oder Tod die Erlösung hängt, gleichsam in einem weiten Netz mit anderen Kindern gefangen werden, entschlüpft aber, während diese umkommen.

Der schlimmste aller Gewaltherren, der ein Feind Gottes und des Volks zugleich war, wird, vielleicht nach Anleitung von Apk 12 4 17, im vergeblichen Kampf mit dem wahren König des Volkes und Sohne Gottes geschildert. Uebrigens haben wir von einer Mordthat, welche Alles überbieten würde, was Josephus von der wahnsinnigen Tyrannenangst des alten Herodes erzählt, sonst durchaus keine Kunde mehr; vgl. aber Suet., Aug. 94. Erst im 4. Jahrh. bringt der röm. Schriftsteller Macrobius, Sat. II 4 11, eine den Augustus betreffende Notiz, welche auf einer Vermischung des bethlehemitischen Kindermordes mit der Hinrichtung des Antipater (Jos. Ant. XVII 7) zu beruhen scheint: cum audisset inter pueros, quos in Syria Herodes, rex Judaeorum, intra bimatum jussit interfici, filium quoque ejus occisum ait, melius est Herodis porcum (ὗν) esse quam filium (υἱόν). Die Beziehung auf unsere Geschichte wird gesichert durch intra bimatum, wiewohl ἀπὸ δίετοῦς wahrscheinlich nicht neutrisch, sondern masculinisch zu nehmen ist

Digitized by Google

= a bienni, wie Num 1 3 20 ἀπὸ εἰκοσαετοῦς καὶ ἐπάνω oder, unserem Falle entsprechender, I Chr 27 23 ἀπὸ εἰκοσαετοῦς καὶ κάτω, wofür hier der Komparativ steht.

Dazu wird 18 citirt Jer 31 15 meist nach LXX A, doch mit Rückblicken auf den Grundtext. Rahel, die Stammmutter der Ephraimiten, insonderheit auch des im Gebiete Juda angesiedelten Stammes Benjamin, war nach Gen 35 19 48 7 „am Wege nach Ephrat, das ist Bethlehem" begraben. Daher die jüdisch-christlich-muhammedanische Ueberlieferung das Grab südlich von Jerusalem, etwas nördlich von Bethlehem sucht. Da aber das noch lange Zeit gezeigte (Gen 35 20) Grab der Rahel nach I Sam 10 2, Jer 31 15 auf ephraimitischem Gebiet, wohin sie als Stammmutter Josephs gehört, in der Nähe von Sauls Gibean lag, sind entweder zwei verschiedene Sagenbildungen anzunehmen oder die Worte „das ist Bethlehem" für eine, wohl ziemlich junge, Glosse zu halten, also das Ephrat, wo Jakob seine Frau begrub, von „Bethlehem Ephrata" Mich 5 1 zu unterscheiden und in der Nähe jenes, entweder nördlich (jetzt er-Ram), oder westlich (jetzt Çuba, vgl. Ebers und Guthe, Palästina 134 216 493 496f) von Jerusalem gelegenen, Rama zu suchen, wo die Exulanten in Verwahrsam gehalten wurden Jer 40 1. Dort lässt der Prophet die aus ihrem Grabe Erstandene klagen über die Wegführung ihrer Kinder in die babylonische Gefangenschaft, und diese Klage wiederholt sich jetzt mit Bezug auf die grausige Vernichtung der Kinder Bethlehems: ὅτι οὐκ εἰσίν = אֵינֶנּוּ. Erst nach dem Tode des Herodes 19 (s. zu Lc 1 5) darf Joseph zurückkehren. Der Bericht hierüber schliesst sich 20 an Ex 4 19 τεθνήκασι γὰρ πάντες οἱ ζητοῦντες σου τὴν ψυχήν und 20 ἀναλαβὼν δὲ Μωϋσῆς τὴν γυναῖκα καὶ τὰ παιδία ἀνεβίβασεν αὐτὰ ἐπὶ τὰ ὑποζύγια καὶ ἐπέστρεψεν an, wie u. A. der Hebraismus ζητεῖν τὴν ψυχήν = בקש את־נפש zeigt. Nach des Herodes Tod wurde gemäss seinem Testament das jüd. Land so unter seine Söhne vertheilt, dass der 22 erwähnte Archelaus, auf den am meisten von des Vaters Bösartigkeit übergegangen schien, den Titel eines Königs (von den Römern in „Ethnarch" verwandelt) mit Judäa, Samaria und Idumäa erhielt. Daher fürchtet sich Joseph ἐκεῖ (für ἐκεῖσε) ἀπελθεῖν, lässt sich vielmehr 23 in *Nazaret* nieder, s. zu Lc 1 26 4 16. So ist denn glücklich die Stätte erreicht, welche, sobald man von den Geburtsgeschichten absieht, sich als Jesu wirkliche Heimath, seine πατρίς 13 54 57 herausstellt. Daher im Evglm ohne Geburtsgeschichte Mc 1 9 ἦλθεν Ἰησοῦς ἀπὸ Ναζαρὲτ τῆς Γαλιλαίας. Aber auch sonst heisst er „Jesus von Nazaret" im Leben Mt 21 11, Joh 1 46 wie im Tode Act 10 38, auch ὁ Ναζαρηνός oder, besonders bei Lc, Ναζωραῖος, bei den Talmudisten נוֹצְרִי, wie er doch als blosser Einwanderer schwerlich würde genannt worden sein. Seine Anhänger bilden die αἵρεσις Ναζωραίων Act 24 5. Unser Evglst findet darin eine Weissagung erfüllt, welche sich freilich in der angegebenen Form nirgends im AT nachweisen lässt. Er redet nur von *den Propheten*, ohne zu sagen, welchen er meint, als ob er seiner Sache diesmal selbst nicht ganz sicher wäre. Daraus folgt aber nicht, dass gar kein Citat beabsichtigt wäre (so Zn, Einl. II 294 314), jedenfalls bedeutet das Wort נֵצֶר, davon Ναζαρά oder Νάζαρα, welche Form mindestens ebenso häufig im Gebrauch war als die Femininbildung Ναζαρέτ oder Ναζαράτ, stammt, „Spross", und wird so (Spross vom Stamme Isais) Jes 11 1 (anders 4 2) der messianische König der idealen Zukunft genannt. Auf diese Stelle wird daher gewöhnlich, und mit Recht, hingewiesen.

Digitized by Google

Da der Evglst jedenfalls vom geschichtlichen Sinne dieser Stelle ganz absieht und sich lediglich an die Lautverwandtschaft oder Wortähnlichkeit der Namen hält, könnte er freilich ebenso gut auch an die Nasiräer denken, deren Beschreibung sich Lc 1 15 findet. In der Nähe der dort citirten Stelle steht auch Jdc 13 5 ἰδοὺ σὺ ἐν γαστρὶ ἕξεις καὶ τέξῃ υἱόν . . . Ναζὶρ θεοῦ ἔσται τὸ παιδάριον ἀπὸ τῆς κοιλίας καὶ αὐτὸς ἄρξεται σῶσαι τὸν Ἰσραήλ = Mt 1 21. HIER., welcher in Tertullians Nachfolge Anleitung zu dieser Erklärung gibt, hat die Nasiräer mit Nazaraei übersetzt, und bei Epiphanius, Haer. 18, sind Nasaräer nur die Doppelgänger der Nazoräer, in deren Bild er 29 6 und Philaster, Haer. 8, Züge aus dem Nasiräatswesen eintragen. Möglicher Weise also steckt der Kern des Missverständnisses an diesem Ort, zumal da die verschiedenen Textgestalten von LXX selbst zwischen Ναζίρ und Ναζιραῖος wechseln, Josephus aber bald letzteres Ant. XIX 6 1, bald Ναζαραῖος Ant. IV 4 4 schreibt. Aber damit ginge jede Beziehung auf Nazaret verloren, und Jesus hat thatsächlich nicht als Nasir gelebt Mt 11 19 = Lc 7 34. Uebrigens sind die gehäuften Citate dieser Vorgeschichte so bezeichnend für den theologischen Charakter des Evglms, dass an ihrer Abfassung durch Mt, d. h. den 1. Evglsten, kaum ein Zweifel sein kann (WRL 189).

Johannes der Täufer. Mt 3 1—6 = Mc 1 1—6 = Lc 3 1—6. Mt schweisst diesen Anfang seiner geschichtlichen Vorlage 1 an die Vorgeschichte mit einem seiner vielen allgemeinen, Fugen und Lücken verdeckenden, redactionellen Klebemittel an: ἐν ταῖς ἡμ. ἐκ. = בַּיָּמִים הָהֵם Ex 2 11 23, Jes 38 1, I Mak 1 11 11 20 13 43. Freilich liegen etwa 30 Jahre zwischen dem Inhalte dieses und dem des vorigen Cp. Im Uebrigen wird Mc 4 reproducirt, dabei ἐγένετο umgesetzt in παραγίνεται = *tritt auf*. Schon hier und durchweg bei Mt und Lc die technische Bezeichnung des „Täufers", wie auch bei Josephus, der seiner als einer bedeutsamen Erscheinung der Zeit gedenkt Ant. XVIII 5 2 Ἰωάννης ὁ ἐπικαλούμενος βαπτιστής; s. über die Stelle SCHR I 363f. Die Wüste wird näher (ob richtig, s. zu Joh 1 28) beschrieben als *Wüste Judäas:* die ostwärts gegen das todte Meer abfallenden Triften und Schluchten des palästinischen Kalkgebirges. Bis zum Jordan erstreckt sie sich freilich nicht. Anstatt des Berichtes κηρύσσων βάπτισμα μετανοίας öffnet 2 der Täufer selbst den Mund zu der Predigt μετανοεῖτε κτλ., so dass die geforderte Umkehr durch die erwartete Reichserrichtung motivirt erscheint. Als Vorbedingung für letztere betrachtet nämlich der vulgäre Pharisäismus einfach die exacte Gesetzeserfüllung; wo aber ein tieferes Gefühl der Verschuldung herrschte, verband sich damit die Nothwendigkeit der *Busse* (תְּשׁוּבָה). Aber nur Mt lässt im Zusammenhang mit der Reflexion 3 14 15 das εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν Mc 4 = Lc 3 aus, legt dem Täufer die Reichspredigt in den Mund und lässt den Vorläufer auf diese Weise genau dasselbe sagen wie den Messias selbst 4 17. Dagegen stimmt er in der Schilderung des Erfolges und äusseren Auftretens des Täufers mit Mc meist bis auf's Wort überein, nur dass er, eine nachträgliche Notiz des Mc vorausnehmend, zuerst 4 die Diät, dann den Massenerfolg bringt, letzteren 5 mit dem Zusatz πᾶσα ἡ περίχωρος τοῦ Ἰορδάνου = כִּכַּר הַיַּרְדֵּן Gen 13 10—12 19 17, I Reg 7 46, II Chr 4 17, zu beiden Seiten des Flusses bis zum todten Meer reichend.

Busspredigt des Täufers. Mt 3 7—10 = Lc 3 7—9. Die an die Pharisäer, welche 7 zum ersten Mal auftreten (bei Lc erst 5 17 und bei Mc in einer noch späteren Perikope 2 16), gerichtete Anrede *Otternbrut* bezieht

Digitized by Google

sich auf den Contrast äusserer Glätte und innerer Tücke (vgl. das andere Bild 7 15) und kommt ausser der Parallele Lc 7 noch Mt 12 34 23 33 vor, ist also wohl bei diesem Evglsten zu Hause. Thatsächlich haben weder die Sadducäer (vgl. 21 25—32) noch die Pharisäer (Lc 7 30) der Sendung des Täufers eine besondere Aufmerksamkeit gewidmet. Die nur hier an dieselben gerichtete Frage hat keineswegs zur Voraussetzung, dass das Volk in sorgloser Sicherheit dahinlebte (B. Ws), sondern dass der Täufer in die von ihm veranlasste Bewegung viele zweifelhafte, bedenkliche Elemente hineingerissen sah (Mt 21 32), in welchen eine momentane, ihm mindestens verdächtige Erschütterung den Entschluss gereift hatte zum φυγεῖν ἀπὸ (= מִן קָרַח) τῆς μελλούσης ὀργῆς: gemeint ist das göttliche Gericht, welches der Täufer als mit dem bevorstehenden Gottestag (dies irae Rm 2 5, I Th 1 10) verbunden dachte. Vielleicht liegt die Vorstellung der, vor Beginn der Wintersaat in Brand gesteckten, Stoppelfelder zu Grunde, aus welchen man dann zahlreiche Schlangen flüchten sieht (Furrer, Wanderungen durch das hl. Land², 1891, 382). Der jüd. Volksansicht gemäss sollte das Gericht sich über die Heiden erstrecken. Der Täufer aber sichtet auch innerhalb des auserwählten Volkes Spreu und Weizen, vgl. 12. Ihm kommt es auf thatkräftige Busse an: ***eine Frucht*** 8 (collectiver Singular, dafür Plural bei Späteren nach Lc 8) sollen sie (οὖν folgernd aus der Absicht, dem Zorn zu entrinnen) ***schaffen*** (עֲשֵׂה פְּרִי Hebraismus, aber auch z. B. bei Aristoteles), ***würdig***, entsprechend ***der Busse, und sich hinfort nicht mehr einbilden*** 9 (μὴ δόξητε λέγειν ἐν ἑαυτοῖς wie אִמְרוּ בִלְבַבְכֶם Ps 4 5), ihre Abkunft von Abraham als Sicherheitsschein aufweisen, auf den Stammbaum pochen zu können. Denn ***Gott kann*** dem ***Abraham Kinder schaffen*** (hebräischartig ausgedrückt, wie 22 24 „Samen erwecken") ***aus diesen Steinen***, אֲבָנִים zu בָּנִים machen: er deutet auf den gerade vor ihm liegenden, rohen und unbildsamen Stoff, um den Eingebildeten ihre Entbehrlichkeit anschaulich zu machen. Nicht blos aber gibt es kein Entrinnen vor dem Gericht, sondern dasselbe tritt auch sofort ein: ἤδη δέ 10 (vgl. 7 17 12 33), wozu Spätere nach Lc 9 noch καί setzen. Nach einem Moment der Ruhe folgt Ausholen zum entscheidenden Schlag. Die an der Wurzel der Bäume liegende ***Axt*** versinnbildlicht die Nähe der messianischen Zeit nach der drohenden Seite. Hiernach soll also die geforderte Busse befähigen, die bevorstehende Krisis zu bestehen.

Johannes als Vorläufer des Messias. Mt 3 11 12 = Mc 1 7 8 = Lc 3 15—18. Bezüglich des 11 dem ὅδατι vorgesetzten ἐν (das Gleiche gilt natürlich auch von dem gemeinsamen ἐν vor πνεύματι) ist nicht von ב essentiae oder ἐν instrumentale zu reden, sondern es bezeichnet nach Maassgabe des ursprünglichen Begriffs von βαπτίζειν das Element, darin zum Zweck der entsündigenden Waschung eingetaucht wird, wie Mc 1 5, I Kor 10 2. Auch wiederholt Mt aus 3 2 nach Mc 1 4 die Verpflichtung der Taufe ***zur Busse***, auch hier εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν weglassend; s. zu 26 28. Zugleich wird der terminus technicus ὁ ἐρχόμενος, im Munde des Johannes Mt 11 3 = Lc 7 19 vorkommend, schon hier eingetragen. Wenn fernerhin die selbst baarfuss gehenden Sklaven ihren Herren ***die Sohlen nachtragen***, so ist damit zum ständigen Sklavendienst geworden, was Mc 7 = Lc 16, wo sie ihnen dieselben von den Füssen binden, ein einmaliger war. Endlich bringt der Zusatz καὶ πυρί eine Beziehung auf das Gericht herein; denn daranf dürfte contextmässig (vgl. Mt 3 10 12 = Lc 3 9 17) das Bild

Digitized by Google

zu beziehen sein: so die meisten Neueren, während seit Chrys. die kath. Ausleger gewöhnlich im *Feuer* ein stärkeres Reinigungsmittel (Num 31 23) und zugleich ein 2. Symbol des Geistes erblicken im Hinblick auf Act 2 3: aus Feuer besteht die übersinnliche Materialität des Geistes; über eine Feuererscheinung schon bei der Taufe Jesu s. zu Lc 3 22. Eine ähnliche Combination der Bilder hat Jes 4 4 LXX. Im Gegensatz also zu dem Vorläufer, welcher mit Worten ermahnt und sinnbildlich entsündigt, das Gericht aber blos ankündigt, wird *der Kommende* mit der Kraft des Geistes wirklich richten (das Gericht wird seit den sog. Bilderreden des Buches Henoch häufig von Gott auf den Messias übertragen), bzw. die Einen mit dem heiligen Geist, dessen Sinnbild das Wasser der Taufe ist, begaben, die Anderen mit dem Feuer des Zorns (vgl. ὀργή Mt 3 7 = Lc 3 7) verzehren. Auch letztere Handlung kann zur Noth als eine Art Taufe (Eintauchen in Feuer) vorgestellt werden; wenigstens ähnlich ist das gewagte Bild Mc 9 49. Zur Erläuterung dient **12** = Lc 17: wie der Landmann auf der Tenne (ἅλων = גֹּרֶן kreisförmiger, festgestampfter Platz auf offenem Feld) mit der Wurfschaufel die zuvor von Dreschschlitten oder Dreschochsen ausgetretenen Früchte seines Ackers in die Höhe wirft, damit der Wind die Spreu wegführe, vgl. Jer 15 7. Ebenso heute noch die syr. Fallachen, vgl. Klein in der „Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins" IV 76f und Anderlind, ebend. IX 46. Die ausgekörnten Aehren (ἄχυρον = מֹץ) werden hier verbrannt, und zwar πυρὶ ἀσβέστῳ: das Feuer soll nicht erlöschen, bis alle Spreu verbrannt ist. So erlischt auch nach Jes 66 24, Mc 9 43 44 46 48 das Feuer der Gehenna (s. zu Mt 5 22) niemals.

Die Taufe Jesu. Mt 3 13—17 = Mc 1 9—11 = Lc 3 21 22. Das ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις Mc 9 war schon 3 1 vorweggenommen und wird um so mehr **13** durch das bei Mt so beliebte τότε ersetzt, während παραγίνεται aus 3 1 wiederholt ist. Mit dem ἦλθεν Mc 9 verschwindet aber auch ἀπὸ Ναζ., da hier nach 2 22 23 die allgemeinere Ortsbezeichnung ἀπὸ τῆς Γαλ. genügt. Endlich glättet Mt auch den prägnanten Ausdruck εἰς τὸν Ἰορδ., indem hier *Jesus* ἐπὶ τὸν Ἰορδ. *zu Johannes kommt, um von ihm getauft zu werden.* Um aber zu erklären, wie der Gottessohn sich dem βάπτισμα μετανοίας von der Hand eines sündigen Menschen unterziehen konnte, wird ein, dem Inhalte der Geburtsgeschichte entsprechender, Auftritt eingeschaltet, welcher jene dringlich gewordene Frage lösen soll und zu diesem Behufe ein, zwischen dem Täufer und Jesus bereits bestehendes, Einverständniss über die messianische Würde des letzteren voraussetzt, worüber s. zu Lc 1 43. Das **14** ausgesprochene Bedenken wird **15** als an sich begründet anerkannt, aber damit erledigt, dass die von den Propheten angedeutete, vom Täufer geforderte Taufe unter die Kategorie der *Rechtheit*, d. i. Gottesordnung, gebracht wird; nun ziemt es sich aber ἡμῖν, d. h. wie für Johannes, so auch für Jesus, πᾶσαν δικαιοσύνην (= πᾶν δικαίωμα) πληρῶσαι: wie 5 17: Parallele 17 27; Gedanke wie Gal 4 4 = Lc 2 21, also Accommodation wenigstens *für jetzt* = ἄρτι, im gegenwärtigen, vorbereitenden Stadium des Verlaufes der Dinge.

„Die Beseitigung des dogmatischen Anstosses ist durch zwei geschichtliche Unmöglichkeiten erkauft" (Hst, ZwTh 1891, 403), nämlich dass der Täufer in Jesus den Messias, ja dass Jesus selbst schon vor der Taufe sich als Messias erkannt haben soll. Von den zahllosen Versuchen, die später noch gemacht wurden,

Digitized by Google

um die Taufe Jesu von demselben Standpunkte, den Mt einnimmt, zu rechtfertigen, wird demnach höchstens der eine (um der Taufe des Johannes durch das eigene Beispiel ihre Ehre anzuthun) oder andere (um sich zur Haltung des Gesetzes zu verbinden) dem Gedanken des 1. Evglsten gerecht. Er hat sich einfach in die vom Täufer hervorgerufene Bewegung hineingestellt; dagegen deutet nichts auf Tragen fremder Sünde, Betheiligung an der Gesammtschuld u. dgl. Das Hbr-Evglm hat die Reflexion des Täufers in die Seele Jesu verlegt, welcher seiner Mutter und seinen Brüdern, die mit ihm zur Taufe gehen wollen, gegenüber seine Sündlosigkeit geltend macht.

Das εὐθύς **16** ist zwar aus Mc 10 entnommen, aber, weniger gut als dort, mit ἀνέβη verbunden, und an Stelle des zerrissenen tritt der ***geöffnete Himmel***, vgl. Act 7 56, Apk 4 1. Gleichfalls gegen Mc sind die Worte καταβαῖνον ὡσεὶ περιστεράν so gestellt, dass Verbindung des ὡσεί mit καταβ. ermöglicht wird (B.Ws und Neuere, um den Vorgang geschichtlich vorstellbar zu machen). Dann wäre an das sanfte Herabgleiten der Taube (Martial., Epigr. 8 32 aëra per tacitum delapsa) im Gegensatz zu dem auf sein Opfer herabschiessenden Raubvogel, vielleicht auch an das überraschende, an Geheimniss und Inspiration mahnende Rauschen und Flattern der Taubenfittige zu denken und nur von Bild, nicht von Sinnbild zu reden. Die Gottesstimme Mc 11 = Lc 22 wird **17** in eine göttliche Erklärung über Jesu Messianität (οὗτός ἐστιν statt σὺ εἶ) umgesetzt, mithin aus dem Bewusstsein Jesu heraus verlegt, so dass hier auch Johannes über die messianische Rolle desselben aufgeklärt wird. Freilich ist in der Einschaltung 14 vorausgesetzt, dass er dies schon vorher war, und auch der Leser des Evglms bedarf nach vorausgegangener Vorgeschichte keines derartigen Aufschlusses mehr. Gleichwohl erschallt bei Mt diese Stimme wie aus dem göttlichen Welthintergrund in Aller Ohren, während sie in der Verklärungsgeschichte, aus welcher die demonstrative Form des Mt antecipirt ist (17 5 = Mc 9 7 = Lc 9 35), nur einem visionären Ereignisse angehört. Eine öffentliche Proclamation der Messianität Jesu gleich im Beginne seiner Laufbahn belegt den ganzen Verlauf des Lebens Jesu, welches erst in später Stunde eine derartige Erkenntniss auf Seiten der Jünger, und zwar als damals erstmalig und offenbarungsmässig vermittelt 16 17, reifen lässt, mit dem Bann der Unverständlichkeit.

Die Versuchung Jesu. Mt 4 1—11 = Mc 1 12 13 = Lc 4 1—13. Während Mc 13 nur ein allgemeines Bild von 40tägiger Versuchung gibt, zerlegen die Seitenreferenten die Versuchung in 3 Acte, von welchen nur der 1. noch in der Wüste statt hat. Dahin wird Jesus **1** ***hinaufgeführt***, nämlich aus dem Jordanthal. Der Teufel heisst **3** ὁ πειράζων (πειράζειν LXX = נסה), wie I Th 3 5 nach Job 1 10—12 2 1—7 (I Chr 21 1). Jesus schlägt **4** die durch seine Nothlage, den Hunger, motivirte Versuchung ab mit Anführung von Dtn 8 3, wo vom Manna die Rede ist, nach LXX: οὐκ ἐπ' ἄρτῳ μόνῳ ζήσεται = לֹא עַל־הַלֶּחֶם לְבַדּוֹ יִחְיֶה ὁ ἄνθρωπος: nur so weit reicht das Citat auch Lc 4, während Mt noch den Fortgang hat, wonach Gottes schöpferisches Wort Alles zur Nahrung des Menschen machen kann, über unzählige Hülfsmittel verfügt, auf allerlei Weise zu erhalten weiss. Der 2. Act hat nach **5** statt in der ***heiligen Stadt*** (vgl. 27 53, Apk 11 2 = עִיר הַקֹּדֶשׁ Jes 48 2 52 1, Neh 11 1 und in den Apokryphen, bei Philo ἱερόπολις), und zwar auf dem πτερύγιον, von πτέρυξ Flügel = כָּנָף, wozu die einzige Parallele Hegesippus bei Euseb. KG II 23 12 bietet: ἔστηραν τὸν Ἰάκωβον ἐπὶ τὸ πτερύγιον

Digitized by Google

τοῦ ναοῦ. Wenn dieser von dort im Jahr 62 herabgestürzt wurde, so soll Jesus sich im Vertrauen auf die göttliche Wunderhülfe selbst herablassen: ein Fingerzeig in der Richtung auf Motive und Entstehungszeit der Sage. Gemeint dürfte ein Vorsprung des Tempeldaches, ἀκρωτήριον, oder die Zinne jener königlichen Halle auf der Südseite des Tempelhofes sein, welche nach Josephus, Ant. XV 11 5, über einem jähen Abgrund (φάραγξ) so hoch emporragte, dass den Hinabsehenden Schwindel erfasste; syr sin schreibt daher „Horn des Tempels", wobei an einen Thurm gedacht scheint. Das die Zumuthung motivirende Citat aus Ps 91 11 12 ist wieder nach LXX gegeben; doch hat Mt 6 nicht blos wie Lc ἐν πάσαις ταῖς ὁδοῖς σου, sondern vorher auch noch τοῦ διαφυλάξαι σε ausgelassen. Abermals nach LXX sind die Citate 7 aus Dtn 6 16 und ebenso 10 aus Dtn 6 13, aber nicht nach Cod B, sondern nach Cod A, daher προσκυνήσεις und μόνῳ, letzteres ein Zusatz, ähnlich motivirt wie Luther's sola. *Auf einen hohen Berg*, von welchem man πάσας τὰς βασιλείας τοῦ κόσμου = כל ממלכות האדץ übersieht (vielleicht bot Nebo Dtn 34 1—4 das Muster zu dieser Hyperbel), entführt der Teufel den Messias (Entrückung wie Ez 37 1) 8 gegen Lc 5 erst zuletzt. Weiterhin ist 10 ὀπίσω (μου) erst später aus der sachlich entsprechenden Stelle 16 23 ergänzt. Der Dienst der Engel beginnt 11 gegen Mc 13 erst, nachdem der Satan das Feld geräumt hat.

Die Rückkehr nach Galiläa. Mt 4 12—17 = Mc 1 14 15 = Lc 4 14 15. Aus der Zeitbestimmung Mc 14, welche Raum für weitere Anregungen, die Jesu vom Täufer geworden, und zu Beobachtungen wie Mt 11 7—11 21 31 32 = Lc 7 24—30 lässt, macht Mt 12 ἀκούσας ὅτι παρεδόθη ein Motiv für den Rückzug Jesu (die griech. Ausleger): ἀναχωρεῖν bei Mt gewöhnlich von fluchtartigen Reisen 2 12—14 22 12 15 14 13 15 21, sonst noch, und wenigstens in verwandtem Sinne, 9 24 27 5. Aber freilich offenbart sich nun darin das Gemachte dieses Pragmatismus, dass so der hier viel zu früh Gefährdete gerade in das Land desselben Antipas flüchtet, welcher soeben den Täufer vom Schauplatz hatte verschwinden lassen. Dort aber, im abgelegenen Galiläa, führt er nicht etwa die Volksbewegung am unteren Jordan weiter, sondern eröffnet eine zunächst stille und zurückgezogene Wirksamkeit, die gleichwohl auf noch Höheres abzielt (Bousset, Predigt 52f 58). Zwischen Mc 14 und 15 hinein tritt daher Mt 13—16 eine Einschaltung, in welcher zunächst 13 die Verlegung des Wohnsitzes von Nazaret (so L rec., dagegen ℵD Ναζαρέθ, B Ναζαρά) nach Kapernaum motivirt wird. Uebrigens war das so zur ἰδία πόλις 9 1 erhobene כפר־נחום = Dorf des Nahum eine damals blühende und verkehrsreiche, nördlich von der Ebene Gennesar an der Handelsstrasse (s. S. 54) gelegene Stadt auf dem Westufer des Sees. Dieser heisst Num 34 11 יַם־כִּנֶּרֶת von der Stadt im Lande Naphtali, 1 Mak 11 67, bei Josephus, Bell. III, 10 7, im Targum und den syr. Uebersetzern גנסר von der Landschaft wie Lc 5 1, sonst galiläisches Meer, über 5 Stunden lang, $1^1/_2$ bis $2^1/_2$ breit. Kapernaum kommt bei Josephus, Vita 72, Bell. IV 10 8, bei Kirchenvätern und mittelalterlichen Schriftstellern vor und wird gewöhnlich in den Ruinen von Tell Hum oder auch Khan Minyeh wiedererkannt (vgl. G. A. Smith, EB.). Freilich hat jetzt die ganze Gegend um den See viel von ihren damaligen paradiesischen Reizen verloren. Dass Kapernaum in der *Gemarkung* (ὅρια ausser Act 13 50 nur bei Mt und Mc, immer in diesem Sinne) der Stämme *Sebulon und Naphtali* gelegen, wird trotzdem, dass die alte Stammeintheilung

Digitized by Google

(vgl. Jos 19 10—16 32—39) längst verwischt war, um der 15 anzubringenden Schriftstelle willen bezeugt. Weil nämlich aus „Galiläa kein Prophet aufsteht“ (Joh 7 52) und insonderheit der Messias aus Judäa sein muss (Mt 2 5), bemüht sich der Evglst, zu beweisen, dass gleichwohl das Land am galiläischen See das messianische Licht habe zuerst sehen müssen: ähnlich wie 2 5 6 23 bewiesen war, dass er in Bethlehem habe geboren werden, aber in Nazaret aufwachsen müssen. Zu diesem Behufe wird Jes 8 23 9 1 als geographische Vorbereitung für die zu schildernde messianische Wirksamkeit citirt. Subjecte des schwerfällig gebildeten, seines ursprünglichen Sinnes gänzlich verlustig gegangenen Citates sind γῆ 15 und ὁ λαός 16; jenes wird als Land der genannten Stämme charakterisirt, wie es thatsächlich am Westufer des Jordan und des Sees gelegen war; daher das adverbiale ὁδὸν θαλάσσης = דֶּרֶךְ הַיָּם = ad mare versus, auf dem Weg am Meer hin, vgl. I Reg 8 48 ὁδὸν γῆς αὐτῶν; ferner πέραν τοῦ Ἰορδάνου = עֵבֶר הַיַּרְדֵּן, im NT Name für das Ostjordanland vom Berg Hermon bis zum Fluss Arnon, bei Josephus, Bell. III 3 3 und Plinius 5 15, vielleicht auch Lc 6 17 Peräa, hier erwähnt, weil diese Gegend gleichfalls der Schauplatz der Thaten Jesu wurde; endlich Γαλιλαία τῶν ἐθνῶν = גְּלִיל הַגּוֹיִם Bezirk der Heiden, zum Nomen proprium gewordenes Appellativum: der nördlichste Theil von Palästina, weil vielfach von Heiden bewohnt und an Heidenländer grenzend, vgl. I Mak 5 15 Γαλιλαία ἀλλοφύλων (Schr II 5—8). Die Ausdrücke für Peräa und Galiläa sind aus LXX Jes 8 23, bzw. 9 1, wie auch 16 das als Apposition zu den genannten Ländern gedachte ὁ λαός, καθήμενος (A gegen B πορευόμενος) ἐν κτλ. und die Uebersetzung von בְּאֶרֶץ צַלְמָוֶת mit ἐν χώρᾳ καὶ σκιᾷ θανάτου aus Jes 9 1, bzw. 9 2. Aber schon das doppelte γῆ 15 und die Redeweise in 3. Person entspricht dem Grundtext; vgl. zur Sache Lc 1 79 2 9. Erst jetzt reproducirt Mt 17 die Stelle Mc 1 15, indem er damit den 1. (prophetischen) Theil der Rede Jesu thematisch bestimmt: eine wesentlich andere und höhere (messianische) Stufe der Predigt wird 16 21 gleichfalls eingeleitet mit ἀπὸ τότε ἤρξατο. Wie dieser Evglst hier und 10 7 den Inhalt der Predigt Jesu demjenigen der Predigt des Täufers 3 2 gleichsetzt, so auch 7 19 = 3 10, ferner 13 30 = 3 12 und wenigstens bezüglich der Anrede γεννν. ἐχ. 12 34 23 33 = 3 7.

Berufung der ersten Jünger. Mt 4 18—22 = Mc 1 16—20. Da Jesus hier schon 4 13 in Kapernaum ist, wird 18 aus παράγων Mc 16 (der von Süden Kommende wandelt den See entlang nordwärts) περιπατῶν, gleichsam ein Ausflug von Nazaret an den See. Dem Simon sichert Mt schon jetzt seine zukünftige Bedeutung durch den Namen Pt. Durch Auslassung von γενέσθαι Mc 17 wird 19 ἁλιεῖς zum prädicativen Accus. Hier sind die Brüderpaare jetzt schon Apostel geworden; anders Mc 3 13. Das Mc 20 zu ἐκάλεσεν gehörige εὐθύς tritt 22 in der Form εὐθέως zu ἀφέντες: *sie verliessen alsbald das Schiff und ihren Vater.*

Reisepredigt in Galiläa. Mt 4 23—25 = Mc 1 39 = Lc 4 44. Mt benutzt die im Grundbericht gebotene Gelegenheit zu einem seiner summarischen, ins Allgemeine gehenden Berichte über Jesu messianische Thätigkeit überhaupt (vgl. 12 15 16 15 30 31); daher 23 περιῆγεν (hier absolut wie Act 13 11, sonst transitiv wie I Kor 9 5, speciell Mt 9 35 23 15 mit Accus. loci), imperf. statt des dem Factum der Reisepredigt geltenden Aorists ἦλθεν Mc 39. Daneben wirkt aber auch Mc 1 21 nach, wenn zunächst das Lehren in den Synagogen hervor-

Digitized by Google

gehoben und auch gleich dem Inhalte nach näher charakterisirt, sodann das Heilen der Dämonischen Mc 39 in einer für Mt charakteristischen (9 35 14 14 35 36 15 30 19 2) Weise generalisirt wird: *jegliche* νόσος, eigentliche *Krankheit* und *jegliche* μαλακία, krankhafte *Schwäche* (nur noch in den Doubletten 9 35 10 1). Hielten sich diese Heilungen zunächst noch ἐν τῷ λαῷ (zu verbinden wie Act 5 12 6 8), so *verbreitete sich* doch **24** *sein Gerücht* (ἡ ἀκοὴ αὐτοῦ nach Mc 1 28) *in ganz Syrien* = כָּל־אֶרֶץ אֲרָם, וַיֵּצֵא שִׁמְעוֹ, weil Ersatz bietend für „ganz Galiläa" Mc 1 28. Dabei ist Syrien im römischen, nicht im engeren Sinne zu nehmen. Man bringt *alle an mannigfachen Krankheiten Leidende* (aus Mc 1 34) *und mit Qualen* (βάσανος eigentlich Probirstein, Folter) *Behaftete* zu ihm, *insonderheit Besessene* (Mc 1 32) *und Mondsüchtige:* letztere gehören allein dem Mt an, vgl. 17 15; gemeint ist die Epilepsie, deren Anfälle mit dem neuen Licht in Zusammenhang gebracht werden; dagegen sind *Paralytische* Gliederlahme, vom Schlagfluss oder von Gicht Betroffene.

Wie Mt 24 ἐθεράπ. αὐτούς = Mc 3 10 ist, so wirkt diese spätere Stelle, wo auch Mc einen Massenerfolg berichtet, noch **25** nach, nur dass hier aus Mc 5 20 die Δεκάπολις herangezogen wird: eine Genossenschaft von 10, meist jenseits des Jordan und im Südosten des Sees gelegenen, von griech. Cultur berührten, Städten. Die massenhaften Wunder stehen also hier blos, um den grossen Zulauf zu motiviren, und dieser wieder ist geschichtlich erst da begreiflich und am Platze, wo Jesu Wirksamkeit ihre Anfänge, in denen wir hier noch begriffen sind, schon hinter sich hatte, d. h. eben in jener Mc-Stelle 3 7 8. Vermöge solcher Combination zerstreuter Notizen weiss Mt der sofort anzuschliessenden Bergpredigt ein grossartiges, aus Juden und Heiden bestehendes, Publikum zu schaffen, s. Einl. I 2.

Einleitung zur Bergpredigt. Mt 5 1 2 = Lc 6 20. Der „Berg der Seligkeiten" ist **1** schriftstellerische Schöpfung des Evglsten und geographisch nicht nachweisbar. Denn Mc 3 13 bedeutet τὸ ὄρος überhaupt nur die Berghöhe im Gegensatz zu der Niederung am See. Wie aber bei Mt diese ganze Rede als Gegenstück zur at. Gesetzgebung gedacht ist, Christus darum 5 21—48 als neuer und höherer Moses erscheint und die ganze Scenerie nach Ex 20 18—22 gebildet ist (Bᴙᴅᴛ 354f), so entspricht auch der *Berg* dem at. Sinai, welchen Ex 19 3 20 Moses besteigt. Er bildet die Kanzel, von welcher aus Jesus seine Antrittsrede vor Volk und Jüngerschaft hält; letztere ist als nächste Umgebung des Redners, die er unmittelbar anspricht, dagegen die ὄχλοι 5 1 7 28 als entferntere und weitere Zuhörerschaft vorzustellen. Ursprünglich scheint die Rede als an die Jünger gerichtet gedacht und dem Mt überliefert gewesen zu sein; sonst hätte er, nachdem er ihr durch künstliche Anordnung erst das weiteste Publikum verschafft, nicht gleichwohl die Jünger noch besonders genannt (B. Ws). Mit einer der grossartigen Inscenirung entsprechenden Feierlichkeit wird dann **2** gesagt, dass *Jesus seinen Mund öffnete:* פָּתַח אֶת־פִּיהוּ z. B. Job 3 1.

Die Seligpreisungen. Mt 5 3—12 = Lc 6 20—26. Zunächst werden die Subjekte der Seligkeit genannt, worauf die mit ὅτι eingeführten Begründungssätze aussagen, worin die ihnen beigelegte Seligkeit bestehe, also **3** in erster Linie darin, dass ihnen *das Himmelreich gehört*. Der Dativ τῷ πνεύματι ist so gewiss ein mit der griech. Wiedergabe der Worte Jesu erwachsener und ver-

Digitized by Google

wachsener (Hrch 281), erklärender Zusatz wie auch 6 τὴν δικαιοσύνην und 10 ἕνεκεν δικαιοσύνης. aber wahrscheinlich auch 8 τῇ καρδίᾳ, während letztere Stelle und 11 29 ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ keinen Zweifel darüber bestehen lassen, dass die durch den Dativ ausgedrückte nähere Bestimmung dem Gebiete gilt, auf welchem die Armuth statt hat (B. Ws); also ähnlich wie Rm 1 9, Kol 2 5, 1 Kor 5 3 7 34 καὶ σώματι καὶ πνεύματι, welcher Gegensatz hier maassgebend ist. Der Zusatz unterscheidet demnach die hier Gemeinten von der sittlich indifferenten Besitzlosigkeit, näher von der Armuth und Herabgekommenheit des unterdrückten Gottesvolkes, als die *am Geist Armen*, d. h. „diejenigen, denen arm zu Muthe ist, die nicht blos äusserlich arm sind und erscheinen, sondern sich arm und bedürftig fühlen und wissen“ (Wdt II 120). Es ist gleich falsch, diese Beziehung auf den Gemüthszustand ganz in Abrede zu stellen (Klöpper, ZwTh 1894, 175—191), als bis zu einer Art von centralem Leiden zu steigern (H. Cremer, Die paulin. Rechtfertigungslehre, 1899, 188f). Vielmehr ist der שְׁפַל־רוּחַ Jes 57 15, Prv 16 19 29 23 ebenso das Vorbild des πτωχὸς τῷ πνεύματι, wie der רַחַב לֵבָב Ps 101 5 und jener Engel der Gemeinde von Laodicea, welcher spricht πλούσιός εἰμι καὶ πεπλ. κτλ. Apk 3 17, sein Gegentheil sind. Vgl. auch die Charakteristik der Korinther 1 Kor 4 8 ἤδη κεκορεσμένοι ἐστέ, ἤδη ἐπλουτήσατε, χωρὶς ἡμῶν ἐβασιλεύσατε, während unser Spruch solche Herrschaft, die βασιλεία τῶν οὐρανῶν, nicht den Geistreichen, sondern den Geistarmen zuerkennt, sofern nur bei diesen das erforderliche vacuum vorhanden ist, welches von den Gütern des Gottesreiches ausgefüllt, nur sie den Mangel zu fühlen im Stande sind, welcher durch Empfang der Frohbotschaft gehoben werden soll. Wenn auf die Armen 4 die *Trauernden* folgen, wie Jes 61 1—3 die πενθοῦντες auf die πτωχοί, so *werden* letztere contextmässig eben aus Anlass ihrer Armuth trauern, diese also als eine Einbusse an vollem Lebensgefühl erfahren. Dafür sollen sie *getröstet* werden (vgl. Lc 2 25 παράκλησις = Messiasheil). Andererseits besteht aber auch eine nahe innere Verwandtschaft zwischen πτωχοί und πραεῖς, sofern jene = עֲנִיִּים (Salkinson und Delitzsch übersetzen עֲנִיֵּי רוּחַ) und diese = עֲנִיִּים sind, welche ihrerseits wieder z. B. Ps 9 19 mit den אֶבְיוֹנִים zusammenstehen. Eine andere Nuance innerhalb derselben Kategorie vertreten anderswo die ταπεινοί (Titius IV 113f).

Insofern alle diese Ausdrücke zur Bezeichnung der Gerechten nach dem Merkmal des Druckes dienen, welchen die Welt auf sie ausübt (Ritschl, Rechtfertigung III^3 435), liegt es nahe, die πενθοῦντες in Solchen zu finden, welche über widerfahrenes Leid zu klagen haben, und sie desshalb möglichst in die Nähe derer zu rücken, welche 6 nach Recht und Gerechtigkeit schreien (Cremer 190). Daher die schon die lat. und syr. Uebersetzer beschäftigende Frage, ob *die Sanftmüthigen* 5 an 2. oder 3. Stelle, vor oder hinter den πενθοῦντες, gepriesen werden. Dieses ist der Fall in den Uncialen (ausser D) und den meisten Handschriften, aber auch syr sin, jenes im abendländischen Text, aber auch syr cur und bei Orig. und Euseb. Aber von der bei Mt unmöglichen Auffassung der δικαιοσύνη abgesehen (s. zu 6), muss schon die Voraussetzung einer wesentlichen Synonymität der πτωχοί und πραεῖς, wie sie neben dem scheinbaren Contrast zwischen οὐρανοί und γῆ zur abendländischen Anordnung geführt hat, der richtigen Einsicht weichen, dass wir es bei עָנִי mit einem socialen (elende Lage), bei עָנָו mit einem religiösen Begriff (Knechtsstellung gegenüber Gott, unbedingte, aber demüthig hoffende Unterordnung unter ihn) zu thun haben; vgl. Rahlfs, עָנִי und עָנָו in den Psalmen, 1892;

Digitized by Google

Klöpper 182. Und auch bei der religiösen Wendung, welche der sociale Begriff durch τῷ πνεύματι erfährt (J. Ws, Jesu Predigt 183 f), verbleibt den πραεῖς immer noch die besondere Bedeutung Solcher, welche sich in Geduld fassen, gelassen leiden und auf Gottes Hülfe harren können.

Dafür sollen die gottergebenen, wehrlosen Dulder *das Land ererben:* יָרַשׁ אֶת־הָאָרֶץ Gen 15 7, Dtn 4 38 ist die populäre Formel für die verheissene Besitznahme und Vertheilung des gelobten Landes durch das Bundesvolk mittelst des Looses. Demgemäss erscheint unter dem typologischen Gesichtspunkt das Reich als ein territorialer Besitz, vgl. Gal 3 18. Als symbolischer Ausdruck für die Summe des göttlichen Segens und messianischen Glücks war die Phrase bereits auf die einzelnen Frommen bezogen worden in Stellen wie Ps 25 13 und besonders 37 9, wo die Geduldigen, oder 11, wo die Armen das Land ererben werden. Als ihr Vertreter heisst daher Mc 12 7 = Mt 21 38 = Lc 20 14 der Messias „der Erbe" schlechthin nach Gen 15 4, Ps 2 8. Den von ihm hier Seliggepriesenen gehört das Himmelreich, welches ja auf die hier als „Erbe" verheissene γῆ sich niederlassen wird (NtTh I 191). mit derselben Sicherheit an, wie ein Sohn schon bei Lebzeiten seines Vaters Anwartschaft auf die Erbschaft hat. Ungeachtet des Anschlusses an den Makarismus der „Sanftmüthigen" steht einer Beziehung der δικαιοσύνη **6** auf die „richtende und rettende Gerechtigkeit Gottes" (Cremer 190, J. Ws 186, im Grunde schon Bucer) die Thatsache entgegen, dass es die πεινῶντες Lc 21 sind, welche hier als ***hungernd und dürstend nach Gerechtigkeit*** erscheinen, womit deutlichst dem Thema der matthäischen Rede 5 20 präludirt wird. Wie die Rechtbeschaffenheit Gegenstand ihres heissesten Verlangens (Hunger Am 8 11 und Durst Jes 55 1) ist, so soll sie ihnen im Gottesreich auch zu Theil werden (Sättigung Ps 17 15 107 9). Da χορτασθήσονται nur μακάριοι οἱ πεινῶντες voraussetzt, καὶ διψῶντες τὴν δικαιοσύνην daher redactioneller Zusatz ist, erhellt hier die Ursprünglichkeit der kurzen Form Lc 21 (Hrci 28). Wenn aber schon die Sanftmüthigen sich als solche nicht blos auf dem religiösen, sondern auch auf dem sittlichen Gebiet bewähren, so ist der Uebergang auf letzteres vollzogen **7** mit Erwähnung der ihnen verwandten ***Barmhersigen***, welchen nach dem 7 2 25 34—40 vorliegenden Kanon das Messiasheil zufallen soll als Beweis und Gabe der göttlichen Barmherzigkeit Lc 1 72. Vgl. das entsprechende ἄγραφον bei Clem. Rom. 1 13 2, Polykarp, Phl 2 3, Clem. Alex., Str. II 18 91 ἐλεᾶτε ἵνα ἐλεηθῆτε. Dagegen **8** die καθαροὶ τῇ καρδίᾳ, matthäisch wie πτωχοὶ τῷ πνεύματι, sind im Gegensatze zu der blos levitischen Reinheit die בָּרֵי לֵבָב Ps 73 1, vgl. 24 4, die lauteren Seelen, redlichen Herzen, welchen nach Ps 17 15 verheissen wird, Gott zu schauen, wie es I Reg 10 8, Est 1 14 schon als hohes Glück gilt, das Angesicht des Königs schauen zu dürfen: also Bild für trauliche Nähe. Es erinnert dies an Apk 22 4 ὄψονται τὸ πρόσωπον αὐτοῦ, wie **9** die Verheissung, dass ***die Friedestifter*** (nach Jesu Vorbild Kol 1 20, Eph 2 14—18; also nicht die Friedfertigen, was εἰρηνεύοντες Mc 9 50 oder εἰρηνικοί Jak 3 17 hiesse) υἱοὶ θεοῦ sein sollen, an Apk 21 7 καὶ αὐτὸς ἔσται μοι υἱός, s. zu 5 45. Alles ist in der at. Bildersprache gehalten, also an die paul. υἱοθεσία und den paul. Ausdruck ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης so wenig zu denken, als mit der paul. δικαιοσύνη diejenige δικαιοσύνη etwas zu thun hat, welche das **10** abermals anklingende Thema der Bergpredigt bildet. Dass die δικαιοσύνη für Menschen das höchste Gut sei, be-

Digitized by Google

währen sie erst dadurch, dass sie bereit sind, *um der Gerechtigkeit willen* Leiden und Verfolgungen auf sich zu nehmen. Diejenigen, welche eine solche entscheidende Probe bestehen, sind aber auch der Erreichung ihres Zieles vollkommen sicher: *ihrer ist das Himmelreich* wird daher aus 5 3 wiederholt. Daher die Zusammenfassung gerade dieser beiden Makarismen bei Polykarp, Phl 2 3. Die Anwendung davon auf die Jünger erfolgt 11 so, dass sowohl der Hinweis auf förmliche Verfolgungen (vgl. I Kor 4 12), als die Geltendmachung der Person Jesu als Anlasses zur Schmähung seiner Jünger einem späteren Standpunkt der Redaction angehören (Hrci 29 „Trost und Trotz der Märtyrerstimmung“): für ἐμοῦ setzen D und Codd it δικαιοσύνης und übergehen auch ψευδόμενοι, die Modalbestimmung zu εἴπωσι, eine erste Spur der schlimmen Gerüchte über die Christen (Wrl 64). Um so voller macht sich ein ursprünglicher Ton geltend, wenn 12 nach Jes 51 7 zum Leidensjubel aufgefordert und dies mit einem Hinweis auf den im Himmel deponirt gedachten Lohn (Apk 22 12), nicht minder aber auch mit der Erinnerung an das aus dem AT bekannte, seine Träger adelnde Prophetengeschick 23 29—37 motivirt wird. Indem aber so die Apostel zu Nachfolgern der Propheten (τοὺς πρὸ ὑμῶν) erhoben werden, verschwindet andererseits die nach Lc 22 28 bemerkbare Beziehung auf speciell jüd. Anfeindungen (J. Ws 179f).

Zwei Eingangsgleichnisse. Mt 5 13—16 = Lc 11 33 14 34 35. Allgemeinste und höchste Aufgabe der Gotteskinder ist es, die Erde zu salzen, die Welt zu erleuchten: dieser Gedanke an ihre Unentbehrlichkeit soll ihr Pflicht- und Ehrgefühl heben, ihr Selbstbewusstsein stärken. Es bedeutet aber bereits den Anfang zur Allegorisirung, wenn Mt 13 den Lc 34 = Mc 9 50 in reiner Gleichnissform begegnenden Satz zu einer Anrede an die Jünger umformt. Die Jünger sollen ihre Volksgenossen in den Gott wohlgefälligen Zustand versetzen, wie das Salz die Speisen schmackhaft macht. Verliert es diese Eigenschaft, wo existirt dann etwas Anderes, womit ihm selbst neue Salzkraft verliehen werden könnte? An sich wäre als Subjekt für ἁλισθ. auch γῆ denkbar; aber das folgende ἰσχύει und Lc 34 weisen anders. In dem Parallelspruch vom *Licht*, dessen Eingang conform mit 13 gebildet ist *ihr seid*, kommt es ganz auf Rechnung der Anordnung und Umformung des Evglsten, wenn 14 die Gotteskinder den Menschen sein sollen, was die Sonne (vgl. Phl 2 15 ἐν οἷς φαίνεσθε ὡς φωστῆρες ἐν κόσμῳ) *der Welt* (τοῦ κόσμου Gen. obj.) ist (Hrci 16 vergleicht Sap 6 26 πλήθος δὲ σοφῶν σωτηρία κόσμου). Besser als „die Welt“ scheint dem Gesichtskreise Jesu „das Land“ 13 zu entsprechen, so dass man, die hier sich vordrängende apostolische Lehrsprache verkennend, den κόσμος auf das jüd. Volk beschränken wollte (Delff, StKr 1892, 74—76), während vielmehr umgekehrt γῆ wie Apk 13 12 für die Erdbewohner steht (B. Ws), also synonym mit κόσμος ist. Für die Aufgabe, die an sich dunkle Welt zu erleuchten, bietet ein Vorbild Jes 49 6, ein Nachbild Joh 8 12. Ehe aber das Gleichniss weitergeführt wird, drängt sich der Vergleich der Stellung der Jünger in der Welt mit einer hochragenden, weithin sichtbaren Bergstadt auf: man erinnert an die galiläische Stadt Saphet oder an die Befestigung auf dem Gipfel des Tabor. Von einer Festung redet in diesem Zusammenhang allerdings einer der Herrnsprüche von Behnesa: „Eine auf dem Gipfel eines hohen Berges (vgl. 4 8 17 1) gebaute und befestigte Stadt kann weder fallen noch verborgen bleiben“. Dem entsprechend wird den Jüngern

Digitized by Google

zugemuthet, hervorzutreten, nicht aber scheu sich zurückzuziehen. Wahrscheinlich trifft diese 15 = Mc 4 21 vorliegende Beziehung des Bildes vom Lichte den ursprünglichen Sinn des Gleichnisses. Der Satz: *so leuchtet es Allen, die im Hause sind*, lässt an eine, aus einem einzigen Raum bestehende, von einer Lampe erhellte Bauernhütte denken. Dürfte man in allegorisirender Weise das Haus ausdeuten, so könnte nur Israel gemeint sein und würde auch von dieser Seite her dem φῶς τοῦ κόσμου 14 eine Einschränkung erwachsen. Dem Mt eigen ist jedenfalls die Anwendung 16: sie sollen ihr, d. h. das ihnen anvertraute, *Licht leuchten lassen*, eine die Menschen überführende Thatpredigt üben, damit wie I Pt 2 12 der Wandel der Gotteskinder seine werbende Kraft üben und aus der erkannten sittlichen Fruchtbarkeit ihrer Sache ein Schluss auf das Wesen des Gottes gezogen werden könne, den sie bekennen, nämlich ihres *himmlischen Vaters* (erstmaliges Vorkommen des matthäischen Ausdrucks, s. zu 5 48), dessen Werke sie ja nachbilden; s. zu 5 45. Uebrigens steht der Ausdruck καλὰ ἔργα nur hier bei Snptkern, sonst noch bei Joh, Past, Hbr 10 24 und der schon angeführten Sachparallele I Pt 2 12; über seine muthmaassliche Quelle s. Bousset, Die Evangelieneitate Justins, 1891, 75.

Principielle Stellung zum Gesetz. Mt 5 17—20 = Lc 16 17.

Diese Verse bilden ebenso sehr das Thema zur ganzen Bergpredigt, wie auch zugleich das 1. der 7 Stücke, welche 5 17—48 die 1. Hälfte derselben ausmachen. Die 5 16 genannten „guten Werke" nämlich, welche die Welt an den Jüngern zu sehen bekommen soll, machen als Gesammtheit die „Gerechtigkeit des Himmelreiches" aus, welche 20 in ihrem Gegensatze zu dem, was man herkömmlicher Weise unter „guten Werken" verstand, also zu der landesüblichen Gerechtigkeit der pharisäischen Ethik, in ihrer Ueberlegenheit über die letztere dargethan werden soll. Nun war das Formalprincip aller pharisäischen Ethik und Dogmatik „das Gesetz" (die Tora, der mosaische Pentateuch) und seine traditionsmässige Fortbildung. „Es wird unsere Gerechtigkeit sein, so wir Acht haben zu thun nach allen diesen Geboten" (Dtn 6 25). Darum wird, nachdem 17—20 die Forderung einer besseren und zugleich dem Gesetz wahrhaft Genüge thuenden Gerechtigkeit aufgestellt ist, an 6 Beispielen gezeigt, wie man die Forderungen des Gesetzes zunächst einmal besser verstehen müsse, als die Schriftgelehrten und Pharisäer sie verstehen (B. Ws). Die Kritik, welche Jesus hier an der pharisäischen Behandlung des Gesetzes übt, erscheint, unbeschadet ihrer sofort zu erweisenden Erhebung über so manchen Buchstaben dieses Gesetzes, in der Hauptsache doch ebenso pietätsvoll der altheiligen Gottesordnung gegenüber, wie scharf in der Verurtheilung pharisäischer Misshandlungen derselben. Conservativer aber als Jesus selbst spricht sich in dem einleitenden allgemeinen Abschnitt jedenfalls der Evglst aus, für dessen Sonderstandpunkt (s. zu 12 5—7) das Verhältniss des Christenthums zum jüd. Gesetze eine entscheidende Lebensfrage bildet. NtTh I 426—428.

Mit 17 μὴ νομίσητε (nur noch in dem, nach demselben Schema construirten, Spruch 10 34) wird der Annahme gewehrt, als ob Jesus mit einer neuen Gottesoffenbarung die alte antiquire. Es ist fraglich, ob während des öffentlichen Lebens Jesu eine so principielle Ausdeutung seiner Mission formulirbar war, sei es in bejahendem (vgl. Rm 10 4 τέλος γὰρ νόμου Χριστός), sei es in verneinendem Sinne. Erst 26 61 = Mc 14 58 erscheint eine Anklage auf καταλῦσαι τὸν ναόν. Verdächtig konnte wenigstens seine grundsätzliche Stellung zum Gesetz kaum vor 15 11 = Mc 7 15 geworden sein, und noch weniger konnte unter

Digitized by Google

seinen eigenen Anhängern bereits bewusster und formulirter Antinomismus anzutreffen sein. Andererseits kennt auch noch der Talmud einen Spruch Jesu: „Nicht wegzunehmen vom Gesetze des Moses bin ich gekommen, sondern hinzuzufügen zum Gesetze des Moses bin ich gekommen" (A. Meyer, Muttersprache Jesu, 1896, 79 f). Und selbst auf der hier erreichten Station des Lebens Jesu konnte etwa sein Umgang mit Sündern und seine weitherzige Auslegung des Sabbatgebots, dazu seine, von der herrschenden Manier pedantischer Schriftauslegung abweichende, Verkündigung des Gottesreiches zu dem Verdachte Anlass geben, dass er freier über die Gesetzespflicht denke, es in Fällen auch praktisch weniger streng mit dem Buchstaben nehme. Sicherer ist, dass unter den Belehrungen und Anweisungen für das Leben, wie solche in der Gemeinde üblich waren, „die erste und wichtigste die Erklärung war, dass durch den Glauben an das Reich nichts an der bestehenden öffentlichen Ordnung der Dinge geändert werden soll" (Wzs, Ap. Zt. 29): also nicht καταλύσαι (bedeutet bei Classikern wie λῦσαι Aufhebung einer bestehenden Verfassung, Gesetzgebung u. s. w.) τὸν νόμον ἢ τοὺς προφήτας, d. h. weder den Gesetzgeber selbst, noch die auf ihn folgenden Lehrer der Gerechtigkeit, welche ja gleichfalls Träger der göttlichen Willensoffenbarung sind; ebenso ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται 7 12 22 40, Lc 16 29 31, wo die ganze at. Offenbarung (= die „Bibel") ebenso unter den Gesichtspunkt des vorschreibenden Willens Gottes tritt; anders Lc 16 16. Statt καί steht ἤ vermöge der Eigenthümlichkeit des griech. Denkens und Redens, in solchen Fällen statt der Conjunction die Disjunction anzuwenden, wo negative Satzbildungen vorliegen; vgl. besonders Joh 8 14, wo im 1. Satze καί, im 2. ἤ in demselben copulativen Sinne steht. Als Gegentheil des καταλύειν (wie Gal 2 18) oder καταργεῖν τὸν νόμον steht nicht wie Rm 3 31 ἱστάνειν, sondern πληροῦν, was einen doppelten Gegensatz zur principiellen Abschaffung ausdrücken kann, je nachdem man es im Zusammenhang mit 19 und nach Analogie von 3 15, Rm 13 8 erklärt oder aber im Zusammenhang mit 20 und nach Analogie von Lc 22 16, vgl. auch II Kor 10 6, Joh 3 29 = 15 11: etwas zuvor noch Unvollkommenes oder Unvollständiges voll machen, auf sein Vollmaass bringen. In jenem Falle bedeutet es den Gegensatz des Unterlassens, Ueberschreitens, also Ausführen, Vollstrecken durch ein den Forderungen des Gesetzes entsprechendes Thun (B. Ws), in diesem den Gegensatz zu mangelnder Fortbildung und Vertiefung, also dem im Gesetz noch nicht zum vollen, adäquaten Ausdruck gelangten Willen Gottes zu einem solchen verhelfen, in dieser Richtung das Gesetz ausbauen, es fortführen und vollenden durch Entwickelung des ideellen Gehaltes aus der positiven Form, in welcher derselbe geschichtlich als Gesetz aufgetreten ist (Bschl). Aber nur dort wird entsprechend dem Worte 18 der Buchstabe gewahrt, hier dagegen durch Idealisirung überwunden. Für die 2. Fassung spricht sonach der weitere (5 21—48), für die 1. aber der nächste Zusammenhang. ***Denn*** **18** ***wahrhaftig*** (ἀμήν = ἀληθῶς Lc 9 27), d. h. der Wahrheit gemäss (eine im NT nur bei Jesus begegnende Form der Versicherung) will er es versichert haben, dass weder ein einziges ἰῶτα, der kleinste Buchstabe (nämlich in der griech., nicht in der damaligen aramäischen Schrift), noch eine einzige κεραία (= Häkchen, der minimale Strich, dadurch sich einzelne ähnliche Buchstaben von einander unterscheiden) vom Gesetz hinfällig werden soll.

Digitized by Google

Diese Kanonisirung des Buchstabens ist freilich von einer doppelten Beschränkung mit ἕως eingeschlossen. Die betreffenden Sätze werden entweder coordinirt oder so gefasst, dass der 2. dem 1. subordinirt erscheint. Aber auch der Sinn eines jeden von beiden wird verschieden aufgefasst, der des 1., sofern ἕως ἂν παρέλθῃ ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ entweder einen Termin, nach welchem das Gesetz nicht mehr bestehen soll (nach 24 29 35 werden ja Himmel und Erde in der That demnächst vergehen), angeben oder aber, ohne Berücksichtigung der Frage nach der Bedeutung des Gesetzes im zukünftigen Weltalter, nur in populärer Ausdrucksweise (vgl. Ps 72 5, Job 14 12, Bar 1 11) die Unvergänglichkeit des Gesetzes für jede absehbare Zeit aussprechen will. Wie aber der ganze Zusammenhang nichts weniger erwarten lässt, als eine Erklärung über eine bald etwa offenbar werdende Endlichkeit des Gesetzes, so weiss davon auch nichts die unmissverständliche Fassung Lc 17. Da nämlich hier der 2. Satz einfach ausfällt, liegt es nahe, ihn als auch bei Mt neben dem 1. überflüssig, also ihm coordinirt zu denken; er würde dem ἕως ἂν παρέλθῃ nach dem in der griech. Dichtung vorkommenden Gebrauch einer doppelten Protasis zur Seite treten, so dass die zuerst rein zeitlich ausgedrückte Unvergänglichkeit des Gesetzes nachträglich auch aus der Nothwendigkeit seines eigenen Wesens begründet erschiene. Aber auch die entgegenstehende Fassung, derzufolge das erste ἕως die Zeitdauer angeben würde, für welche das im übrigen Inhalt des Verses statuirte Verhältniss gelten soll (der Gesetzesbuchstabe wird seine, bis zur endlichen Verwirklichung aller seiner Forderungen, auch der kleinsten, reichende, Verbindlichkeit nicht verlieren, so lange Himmel und Erde bestehen), ergibt keinen anderen Sinn. Ein Gesetz ist dazu da, um erfüllt zu werden, und so lange mit dem Bestand der Weltordnung (Himmel und Erde) die Bedingungen für seine Erfüllbarkeit vorliegen, will es auch fort und fort erfüllt werden, und zwar seinem ganzen Inhalt nach: πάντα = Alles, worauf Buchstaben und Häkchen hinweisen, was jede Unterscheidung zwischen ethischem und rituellem Gehalt ausschliesst. Um so mehr erhebt sich die Frage, ob und wie dieser durchaus pharisäisch correcte Satz sich zur Begründung von Ausführungen über die δικαιοσύνη eigne, welche, wie die von 5 21 an folgenden, über den Buchstaben hinausgehen, zuweilen sogar (vgl. 5 31—37, auch 12 5 8 19 79) den Buchstaben gegen sich haben, was ja auch Mc 2 27 7 18 19 12 28—34 der Fall ist. Ist Jesus nach 20 in der Lage, eine bessere Gerechtigkeit einzuführen, als die, gerade im Respect vor der Minutie sich bewährende, pharisäische, so kann er dieselbe auf keinen Fall grundsatzmässig abermals auf der Basis unbedingter Autorität des Buchstabens aufrichten. Denn wo es sich um ἰῶτα und κεραία handelt, da waren die Pharisäer nach Mt 23 23 = Lc 11 42 schlechterdings nicht mehr zu übertreffen. Aber „die formulirte Sentenz lag vor" (Holtzmann 31). Wenn der Evglst sie aufnimmt und einer widerstrebenden Ausführung über Jesu Stellung zum Gesetz vorangehen lässt, so macht sich in seinem Bewusstsein und Plan ein Selbstwiderspruch darum nicht fühlbar, weil er die, auf Reform der sittlichen Anschauung und Uebung zielenden, Aussprüche Jesu unter den Gesichtspunkt von Lebensordnungen bringt, welche innerhalb einer enger geschlossenen, stillen Gemeinschaft unbeschadet des nach aussen zu beobachtenden Respects vor der allgemeinen Rechtsnorm des Gesetzes Pflege finden können. So ist auch z. B. bezüglich 5 37 42 7 1 im Voraus zu bemerken, dass es sich hier nicht sowohl um rein sittliche Forderungen, als vielmehr um Verpflichtung gegen die Gemeinschaft, um gesellschaftliche Normen innerhalb des christl. Vereins und um die Stellung desselben gegenüber einer anders denkenden Gesellschaft handelt.

Was bei 18 immer als Möglichkeit bestehen bleibt, die Ungeschichtlichkeit des Wortes, das lässt sich bezüglich der Erklärung über die kleinen und grossen

Digitized by Google

Gebote **19** mit einiger Sicherheit behaupten. Bei Mt selbst unterscheidet Jesus so (s. S. 93 f), und auf Aeusserlichkeiten hatte soeben das Wort von ἰῶτα und κεραία hingewiesen. Aber als Folgerung (οὖν) aus der Heiligsprechung auch ihrer ergibt sich der Satz, dass, wer sie, „diese kleinsten Gebote", für welche es aber im Vorhergehenden an jeder Anknüpfung mangelt (Hrch 30 f), etwa ausser Kraft setzen und demgemäss die Leute lehren sollte, im Himmelreich nur minimale Anerkennung finden werde. Deutlich genug sind dabei sowohl in der Satzbildung (ὃς ἐάν mit Conj. Aor. bezeichnet das etwaige Futurum exactum), als in der angenommenen Sache (das Auftreten von Lehrern in der Christenheit) künftige Vorkommnisse ins Auge gefasst, und der ἐλάχιστος ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν ruft den ἐλάχιστος τῶν ἀποστόλων I Kor 15 9 in Erinnerung, dessen Opposition wider das Gesetzeschristenthum Mt mithin nur auf die Aussenseite des Gesetzes bezogen hat, während er den inneren Gehalt desselben festgehalten und bestätigt fand Rm 13 8—10 = Mt 22 37—40. Dass bei der Redaction der ganzen Stelle Reflexionen auf die paul. Position statt hatte, geht auch aus der Beobachtung hervor, dass sowohl πληροῦν τὸν νόμον (ausser Mt 17 nur Rm 8 4 13 8 10, Gal 5 14) als καταλύειν τὸν νόμον (II Mak 2 22, im NT nur noch Gal 2 18) paul. Formeln sind. Mit der ***Gerechtigkeit*** der Reichsgenossen, sofern dieselbe einfach die dem Motiv absoluter Gottes- und Nächstenliebe entsprechende Handlungsweise ist, muss es **20** mehr auf sich haben (περισσεύσῃ πλεῖον = magis excellit: ein gesteigerter Comparativbegriff; denn man sagt περισσεύειν ὑπέρ τινα I Mak 3 30), als mit derjenigen ***der Pharisäer*** (τῶν Φαρισ. comparatio compendiaria). Schwierigkeiten aber macht das γάρ, sofern die 5 21—48 folgende ausgiebige Darlegung des Capitalschadens der herrschenden Auffassung und Uebung des Gesetzes unmöglich als Begründung zweier Sätze gelten kann, deren 1. (18) die theoretische Unterscheidung von Geist und Buchstaben, der 2. (19) aber die praktische Unterscheidung von wichtigen und geringfügigen Bestandtheilen des Gesetzes verwirft. Diese charakterisiren sich mithin als Einschub dadurch, dass γάρ sie überspringt und direct den Sinn des πληρῶσαι (17) aufzuschliessen beginnt; denn dieses πληρῶσαι wird durch unser γάρ so gut begründet, wie das γάρ 18 der Begründung von οὐ καταλῦσαι gilt. In gegenwärtiger Versverbindung sind demnach beide γάρ als coordinirt zu denken. Das Künstliche einer solchen Gedankenkreuzung und das Unwahrscheinliche, dass derselbe Schriftsteller dem πληρῶσαι so verschiedene Möglichkeiten des Verständnisses zuerkannt haben sollte, spricht für die Hypothese, dass 18 19 erst dem letzten Redactor des Evglms angehört (Soltau, Eine Lücke der synopt. Forschung, 1899, 27 f).

Erstes Beispiel: vom Mord und Mordgeist. Mt 5 21 22. ***Ihr habt*** aus der Vorlesung des Gesetzes in den Synagogen **21** ***gehört, dass zu den Alten*** (so im NT immer nach ἐρρέθη, sprachlich möglich ist auch die Uebersetzung „von den Alten"), d. h. den Ahnen, früheren Generationen קדמונים, majores — ein durchaus relativer Begriff — ***gesagt ist***, nämlich entweder von Moses, weshalb besonders die griech. Väter und kath. Ausleger die Gesetzeserklärung Jesu als im Gegensatze zu Moses gegeben fassen, oder von den früheren Schulhäuptern und Producenten der jüd. Rechtsüberlieferung (Halacha), unter welcher Voraussetzung die protest. Exegese den Widerspruch in der Regel auf die pharisäische Auslegung des mosaischen Gesetzes beschränkt. Auf letzteres führt hier der Umstand, dass dem 6., bzw. 5. Gebot Ex 20 13, Lev 24 17, Dtn 5 17

Digitized by Google

(Mt hält sich an die Ordnung der 2. Tafel des Dekalogs) sofort der traditionelle Zusatz zur Seite tritt, welcher das Verbrechen des Mordes, allerdings im Geiste des Gesetzes, zur Aburtheilung vor die Gerichte verweist, und zwar zunächst vor das in jeder jüd. Stadt befindliche Localgericht, vgl. 10 17, Dtn 16 18. II Chr 19 5. Mit der Möglichkeit, dass im Gottesreiche ein Mord vorkomme, rechnet Jesus nicht. Wohl aber soll **22** demselben Untergerichte schon verfallen (ἔνοχος schuldverhaftet wie Mc 3 29), *wer* einem Reichsgenossen *zürnt:* εἰκῇ ist ein אB fehlender, aber schon von den alten latein. und syr. Uebersetzungen aufgenommener Zusatz. So geht die Forderung der Bergpredigt durchweg auf Reinheit der Empfindungen und Gedanken, deren sonstige Zollfreiheit an den unsichtbaren Grenzen des Gottesreiches endet. Im Weiteren hat eine doppelte Steigerung statt: zunächst bezüglich des Thatbestandes der Schuld vom Zorn im Herzen zum Ausbruch im Wort, wobei wieder unterschieden wird die Aberkennung des intellectuellen (רֵיקָא aramäisch = ὦ ἄνθρωπε κενέ Jak 2 20) und des sittlich-religiösen Werthes (פָּרִיץ = Heilloser, Gottverlassener im Sinne von I Sam 25 25, Ps 14 1): dies die gewöhnliche Erklärung. Das leichtere Scheltwort wusste der Evglst freilich selbst nicht mehr zu übersetzen, und welchem hebr. oder aramäischen Ausdruck das zweite, schwerere entsprochen hat, können wir heute nicht mehr mit Sicherheit bestimmen; vielleicht ist es überhaupt nicht aus dem Griechischen zu erklären, sondern מוֹרֵד = Widerspenstiger, Abtrünniger Ps 78 8, Dtn 21 18 (Paulus, Nösgen, B.Ws, vgl. dagegen Field). Eine 2. Steigerung findet statt bezüglich der Strafwürdigkeit vom einfachen Ortsgericht zum obersten Landgerichtshof in Jerusalem und endlich vom höchsten menschlichen Tribunal zum göttlichen, statt dessen der Strafort genannt ist, nämlich die γέεννα (gräcisirt aus גֵּי בֶן־הִנֹּם, dem südlich von Jerusalem gelegenen Thal, wo die Israeliten nach II Reg 23 10, Jer 7 31 32 19 2—5 dem Baal ihre Kinder geopfert, d. h. verbrannt haben, später der Schindanger) τοῦ πυρός (auch 13 42 18 9 mit Bezug auf die Vorstellung 3 11 18 8 25 41), daraus es kein Entrinnen mehr gibt.

Erster Zusatz: eine Folgerung aus der Verdammungswürdigkeit des Zornes. Mt 5 23 24. Ein abgerissen überliefertes Stück, welches hier den Zusammenhang unterbricht und besser an 6 14 15 anschliessen würde (Hrci 31 f 35). Wo eine Scheidemauer besteht, hinter welcher sich Zorn bergen könnte, da soll sie niedergerissen werden, so eilig, dass selbst die Cultuspflicht, wenn sie damit in Collision gerathen könnte, weichen muss, vgl. 9 13 12 7. Gerade an heiliger Stätte **23** ziemt sich die Erinnerung an die Liebespflicht, Mc 11 25. Zu ἔχειν τι κατά τινος vgl. Apk 2 4 14 20. Hier ist an eine gerechte Beschwerde *wider dich* gedacht, welche die Gottwohlgefälligkeit des Opfers ausschliessen würde, so dass es **24** an dir ist, den ersten Schritt zur Versöhnung zu thun. *Gehe zuvor hin* mit Unterbrechung der Opferhandlung *und werde versöhnt mit deinem Bruder.* Aus dem auch Mt 23 18 19 (gleichfalls Sondereigenthum) vorausgesetzten Opferwesen sind so wenig Folgerungen auf dessen dauernden Bestand zu ziehen, wie aus dem 5 22 vorausgesetzten Bestand jüd. Gerichtshöfe. Hat überhaupt Jesus selbst Opfer gebracht? Nach Mc 12 28—34 14 24 schwerlich.

Zweiter Zusatz: Empfehlung rechtzeitigen Ausgleiches. Mt 5 25 26 = Lc 12 57—59. Die contextmässige Beziehung, welche **25** dem Stück

Digitized by Google

gibt, führt darauf, im ἀντίδικός (Lc 18 3) σου die Parallele zu dem „Bruder, der etwas wider dich hat“ 5 23 und in ἕως ὅτου ἐνοῶν = ***sei willfährig***, geneigt, in den vorgeschlagenen Vergleich einzugehen, den Gegensatz zum ὀργιζόμενος 5 22 zu finden (Jlchr). Das ἕως ὅτου, eigentlich „bis dahin dass“, will schwerlich besagen „auch dann noch“, sondern steht wie Lc 13 8 15 8 = ***so lange als*** der gemeinsame Gang zum Richter währt, und ταχύ mahnt, auch diesen Termin nicht etwa erst nahe kommen zu lassen, sondern ***rasch***, ohne Aufschub, sich mit dem Gegner abzufinden. Der ὑπηρέτης ist wohl der Synagogendiener Lc 4 20, der Gerichtshof also der gleiche wie 5 22. Die Verwandtschaft mit 18 23—35 macht wahrscheinlich, dass deni Mt auch hier speciell Schuldverhältnisse vorschweben (B. Ws), wiewohl **26** an sich über jede derartige Beschränkung (Schuldhaft) hinausgreift. Im Zusammenhang mit 5 23 24 einerseits, 5 39—42 andererseits will das Gleichniss auf den Weg der Versöhnlichkeit hier, der Verträglichkeit und Nachgiebigkeit dort weisen und die Zweischneidigkeit des strengen Rechts fühlbar machen.

Zweites Beispiel: vom Ehebruch. Mt 5 27 28. Das 7., bzw. 6. Gebot Ex 20 14, Lev 18 20 20 10, Dtn 5 17, bzw. 18 wird nach Maassgabe des 10. und im Sinne des Ideals Job 31 1, JSir 9 5 erklärt, wobei πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι αὐτήν (die seltene Verbindung mit Accus.) nach Ex 20 17, Dtn 5 18, bzw. 21, wie Mt 6 1 26 12 die zweckliche Beziehung des Anschauens bezeichnet; s. zu Joh 8 7. Das ἐμοίχευσεν αὐτήν (***hat Ehebruch mit ihr getrieben***), zumal im Zusammenhang mit den angeführten Gesetzesstellen, beweist, dass es sich nicht um einfache (selbstverständlicher Weise verwerfliche) πορνεία handelt, sondern dass entweder der Mann oder das Weib als verehelicht gedacht ist. Nach herkömmlicher jüd. Auffassung ist freilich Ehebrecher nur derjenige Mann, der eines Anderen Weib verführt. Er kann nur eine fremde, das Weib aber kann die eigene Ehe brechen Nowack, Lehrbuch der hebr. Archäologie I 160 f.

Zusatz: von der Gedankensünde. Mt 5 29 30. Die von der bewussten Begier zur unwillkürlich erregten übergehende Stelle ist aus 18 8 9 = Mc 9 43—47 antecipirt, aber in umgekehrter Folge, weil es **29** in diesem Zusammenhang (wegen 5 28 βλέπων) zunächst auf ***das Auge*** ankommt, welches als Vermittler der Lust zum Fall reizt, bzw. bringt: σκανδαλίζειν = einen in die Falle locken, nachweisbar seit JSir und den Uebersetzern des AT, von σκάνδαλον, Stellholz, Falle; hat nichts zu thun mit unserem „Skandal“, „Skandalisiren“. Das Auge oder **30** ***die Hand***, welche als weitere Vermittlerin der That in Betracht kommt (die jeweils rechten Glieder sind hier, nicht in der Parallele, nach der populären Vorstellung des vorzüglicheren Werthes genannt, Ex 29 20), ausreissen ist ein paradoxes (da man doch mit beiden Augen sieht und mit beiden Händen greift) Bild für die Unerbittlichkeit des Krieges bis aufs Messer, wie ihn eine energisch auf Befreiung des inneren Menschen hinarbeitende Selbstzucht führt gegen die zu „tödtenden“ μέλη τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, πορνείαν, ἀκαθαρσίαν, πάθος, ἐπιθυμίαν κακήν Kol 3 5. Ebenso dient die Vorstellung des verstümmelt zum Himmel oder unversehrt zur Hölle Eingehens zur Vermittelung der Begriffe von Verlust oder Gewinn für die Ewigkeit. Das ἵνα nach συμφέρει (es frommt ihm, dass) dient zur Umschreibung des Infinitivsatzes.

Drittes Beispiel: von der Ehescheidung. Mt 5 31 32 = Lc 16 18. Der Erörterung über den Ehebruch fügt Mt eine solche über die Ehescheidung

Digitized by Google

bei, indem er ein Summarium des Abschnittes 19 3—9 = Mc 10 2—12 einrückt. Die beiderseits citirte Gesetzesstelle Dtn 24 1, welche auf Seiten des Weibes ausdrücklich „etwas Widerwärtiges" (עֶרְוַת דָּבָר = ἄσχημον πράγμα) voraussetzt, legten die Schriftgelehrten je länger je mehr in einer Richtung aus, dass jeder Leichtsinn freien Spielraum hatte, sofern nur ein *Scheidebrief* 31 (s. zu Mt 1 19) ausgestellt wurde; als ob es nur auf eine solche Formalität ankäme. Scheidung war gestattet nach Hillel aus Anlass jeder dem Manne missfälligen Vorkommenheit, nach Akiba sogar, wenn dem Manne ein anderes Weib besser gefiel. Josephus constatirt Ant. IV 8 23 die Existenz von allerlei Gründen der Ehescheidung und macht Vita 76 davon auch Gebrauch. Nur die strengere Schule des Rabbi Schammai verstand unter dem „Hässlichen" oder „Ekelhaften" ausschliesslich Unanständigkeiten oder geradezu geschlechtliche Vergehen, also עֶרְוַת דָּבָר = דְּבַר עֶרְוָה; ähnlich ist der *Grund* (Act 10 29) oder *Fall der Unzucht* zu verstehen, welcher wohl in Folgerung aus Dtn 24 1—4 32 als einzig zulässige Ausnahme (παρεκτός, vgl. II Kor 11 28) von der Regel gelten soll. *Wer sein Weib* aus einem anderen Grunde *entlässt* (πᾶς ὁ ἀπολύων wie 5 22 28 und Lc 18, nicht wieder ὃς ἂν ἀπολύσῃ), *bewirkt*, dass sie, indem sie zur Wiederverheirathung angeleitet wird, die Ehe bricht (μοιχᾶσθαι), oder vielmehr, *dass mit ihr Ehebruch getrieben wird* (μοιχευθῆναι). Gehen schon hier die Zeugen in der Wahl des Ausdrucks für diesen 1. Fall aus einander, so fehlt der 2. Fall καὶ ὃς ἐὰν ἀπολελυμένην γαμήσῃ μοιχᾶται überhaupt vielfach im Abendlande (D it August.). In der Form Lc 16 18 bricht der Entlassende selbst die Ehe; daneben ergibt sich, da eine Entlassene auch wer selbst nicht entlassen hat heirathen kann, eine 2. Möglichkeit, Ehebruch zu begehen. Nun sollte die Scheidungsurkunde u. A. auch die Wiederverheirathung der damit versehenen Frau ermöglichen. Die Erreichbarkeit eines solchen Zweckes wird vereitelt durch die Erklärung, dass, *wer eine geschiedene* Frau *heirathet*, selbst *Ehebruch übt*, weil sie nach göttlichem Rechte nicht frei, sondern Weib eines Anderen ist. Damit wird nun aber ein Motiv getroffen, welches vielfach bei der Verleitung eines Weibes zur Untreue wirksam war, und der Umstand, dass bei der einen gestatteten Ausnahme eine sophistische Auslegung gerade auf das äusserste Attentat eine Prämie gesetzt finden könnte (denn das zur Unzucht verleitete Weib wäre ja in der Lage, sich wieder zu verheirathen, und hätte dies sogar voraus vor dem schuldlos entlassenen), zeigt eben, dass παρεκτὸς λόγου πορνείας (= μοιχείας) hier wie Mt 19 9 die praktische Tendenz des Spruches durchkreuzt, seiner ursprünglichen Fassung daher fremd gewesen sein muss. Letztere konnte vielmehr das Verbot der Ehescheidung als einer Sache, die im Reiche Gottes so wenig vorkommt wie der Mord (5 21), nur auf eine so absolute Höhe gestellt haben wie dasjenige des Eides (5 34) oder der Rache (5 39). Wo Vollkommenheit des ehelichen Verhältnisses angenommen wird, ist auch jeder Gedanke an Auflösbarkeit desselben ausgeschlossen. Nur in dieser Allgemeingültigkeit kennen den Spruch auch Pls (I Kor 7 10 11) und die anderen Evglsten.

Viertes Beispiel: vom Schwören. Mt 5 33—37. An Stelle des 3., bzw. 2. Gebotes tritt 33 die gleichwerthige Stelle Lev 19 12, combinirt mit Num 30 3, Dtn 23 22—24, bzw. 21—23; insonderheit aus Dtn 23 22 stammt der Ausdruck ἀποδιδόναι im Sinne von „erstatten, abtragen", während es sonst bei Mt „bezahlen" bedeutet. Die herrschende Eidescasuistik fand sich mit den an-

Digitized by Google

geführten Stellen so ab, dass sie verbindliche Eide, bei Gott selbst geschworen, von minder oder gar nicht verbindlichen unterschied; jene, wie überhaupt die Nennung Gottes, vermied man thunlichst. Jesus dagegen entzieht zunächst dieser Praxis ihre logische Begründung. Denn jedes Höhere, darauf der schwörende Mensch sich beruft, um das Wort seines Mundes Anderen glaubhaft zu machen, läuft, auch wenn es etwas von Gott Verschiedenes ist, schliesslich immer wieder auf diesen selbst als auf „den Höchsten" zurück. Trotz geflissentlicher Umgehung des Namens Gottes fallen also auch derartige Eide unter das Gericht von Ex 20 7, Dtn 5 11. Insonderheit ist ja 34 nach Jes 66 1 der *Himmel*, den man statt Gottes gern nennt, *Gottes Stuhl* und 35 die *Erde seiner Füsse Schemel*, *Jerusalem* (εἰς = in der Richtung auf) aber nach Ps 48 3 95 3 *des grossen Königs Stadt*, s. zu Mt 4 5. Aber auch wer 36 etwa „beim Leben meines Hauptes" schwört, schwört bei der Macht, die darüber waltet: schwarzes und weisses Haar charakterisiren dabei Jugend und Alter. Solcherlei Schwurformeln eignen sich um so weniger für die Genossen des Gottesreiches, als ihnen Gott jederzeit so nahe und gegenwärtig ist, dass es keine besonderen Gelegenheiten gibt, da sie seinen Namen in den Mund zu nehmen Anlass hätten, zumal nicht, um ihren Aussagen erst Glaubwürdigkeit zu verschaffen; denn das Bedürfniss einer solchen Bekräftigung würde voraussetzen, dass zuvor Untreue Misstrauen hervorgerufen hätte, was im Gottesreich undenkbar ist. Zur Bezeichnung der schlichten Wahrhaftigkeit, die sie in allem Redeverkehr üben, dient jedenfalls die Formel 37, welche aber Jak 5 12, Clem. Hom. 3 55 19 2 und bei Justin., Apol. I 16, Const. ap. 5 12, Clem. Al., Euseb. Caes., Epiphanius, Gregor. Nyss., Cyrill. Al. (Zn, Einl. II 313) lautet: ἔστω (ἤτω) ὑμῶν τὸ ναὶ ναὶ καὶ τὸ οὒ οὔ. In der That scheint die ursprüngliche Forderung Jesu darauf hinauszulaufen: euer Ja sei ein wirkliches Ja, euer Nein ein wirkliches Nein. Daraus wird bei Mt (vgl. auch II Kor 1 17) die rabbinische Bekräftigungsformel כן כן und לא לא, welche an die Stelle des gänzlich (ὅλως = παντελῶς, prorsus) verbotenen Eides (keineswegs ist blos leichtsinniges Schwören gemeint) treten soll.

In Wirklichkeit scheint sich die Kritik Jesu hier wie Mt 23 16—22 nur auf die üblichen Eidesformeln erstreckt und gegen die pharisäische Unterscheidung der verbindlichen und der unverbindlichen unter ihnen gerichtet zu haben. Der Eid selbst konnte wenigstens im Urchristenthum nicht schlechtweg verboten sein, da nicht blos im AT Gott (vgl. auch Lc 1 73, Act 7 17, Hbr 6 13) und Menschen schwören, sondern auch Pls (Rm 1 9 9 1, II Kor 1 18 23 11 31, Gal 1 20, Phl 1 8) ebenso thut, auch Hbr 6 16 der Eid als etwas durchaus Statthaftes erscheint. Dagegen erinnert es an die essäische Ethik, wenn hier alles Schwören ἐκ τοῦ πονηροῦ, d. h. entweder aus der Sünde (neutr. wie Rm 12 9) oder gar von dem Satan (masc.) hergeleitet wird, welcher dabei irgendwie seine Hand im Spiele hat. Dass aber Jesus selbst zwar auch sonst (s. zu Mc 8 12), namentlich aber gerade bei demselben Evglsten, welcher ihn den Schwur verbieten lässt, einen feierlichen Eid leistet 26 63 64, beweist nur wieder, dass die Bergpredigt das Gemeinschaftsleben der Reichsgenossen regeln will, ohne sie desshalb in Gegensatz zu der bestehenden Gesellschaftsordnung zu bringen; s. zu 5 18 und 7 1.

Fünftes Beispiel: von der Wiedervergeltung. Mt 5 38—42 = Lc 6 29 30. Das Wiedervergeltungsrecht 38, jus talionis, wie es nach Ex 21 24, Lev 24 19 20, Dtn 19 21 die Grundlage der mosaischen Gesetzgebung

Digitized by Google

bildete, wird hier einer Kritik unterstellt, als wäre es nicht blos Strafprincip, als welches es 26 52 anerkannt wird, sondern zugleich Sittengesetz: begreiflich bei der Eigenthümlichkeit der mosaischen Gesetzgebung, welche Sittlichkeit nur in den Formen und Schranken des theokratischen Rechts kennt: die richtige justitia civilis! Die Exemplificationen des empfohlenen Gegentheils haben alle das Gemeinsame, dass sie, um die Ueberlegenheit der Kraft selbstvergessener, opferbereiter, duldender Liebe über alle Erfolge der Rechthaberei zu feiern, eine, durch keine Form der Beleidigung und Beschädigung zu besiegende, überall die äussersten Grenzen des überhaupt Möglichen erreichende, Nachgiebigkeit empfehlen. Man soll nach **39** ***dem Bösen*** = רָשָׁע, demjenigen, der uns im betreffenden Fall Böses anthut, ***nicht Widerstand leisten***, sondern gegentheils ihn durch Sanftmuth entwaffnen, indem man dem, der ***die rechte*** (s. zu 5 39) ***Wange schlägt***, auch die linke darbietet zum Beweis der Bereitschaft, sich auch weitere Beleidigungen gefallen zu lassen (nach Thr 3 30, bezüglich der Ausführung vgl. Joh 18 22 23), und **40** dem, der uns im Process (κριθῆναι = rechten wie I Kor 6 1, Rm 3 4) ***den Rock*** (χιτών = כְּתֹנֶת tunica, hemdartiges Unterkleid; jetzt tragen die Landleute in Palästina ein ärmelloses Kleid von Kameel- oder Ziegenhaaren) ***abstreiten will, auch den Mantel*** (ἱμάτιον = שִׂמְלָה toga, Obergewand, welches nach Ex 22 26, Dtn 24 13 zugleich als Nachtdecke diente) lässt I Kor 6 7. Lieber den noch grösseren Schaden mit in den Kauf nehmen, als um des kleineren willen sich in einen Streit einlassen!

Als 3. Beispiel einer, selbst ungerechte Forderungen überbietenden und dadurch beschämenden, Mehrleistung erscheint **41** der Fall, dass man zu einem Frohngang gezwungen werden soll: ἀγγαρεύειν auch 27 32, ein schon unter den früheren Ptolemäern aus dem Persischen in Aegypten eingedrungener (Deissmann, Bibelstudien 81), aber auch in das Lateinische und Rabbinische übergegangener Kunstausdruck der von Cyrus eingerichteten Reichspostordnung, wonach die Couriere, ἄγγαροι, von Station zu Station Menschen, Zugthiere, Geschirr requiriren durften; beträgt dieser Weg, den man als Gepäckträger oder Wegweiser zu machen hat, ein μίλιον (1000 Schritte, 8 Stadien, 1472 Meter), so leiste man lieber doppelten Dienst, als dass man sich zu einer Erwiderung des Unrechts hinreissen liesse! Nicht vergolten, sondern zuvorkommend, über die Wünsche des Gegners hinaus, soll gehandelt, alles Böse mit desto mehr Gutem überboten werden, Rm 12 21. Dabei führt die Antiklimax vom Gewaltthätigen 39 über den Processirenden 40 und autoritätsmässig Nöthigenden 41 bis herab zu dem einfach Bittenden **42**. Dem soll die Bitte gewährt, beispielsweise der ein (unverzinsliches, also dem Gläubiger Schaden bringendes Ex 22 24, Lev 25 37, Dtn 15 7 23 20) Anlehen Begehrende nicht abgewiesen werden: zu ἀποστρέφεσθαι (= sich abwenden) mit Accus. vgl. Hbr 12 25, II Tim 1 15, auch ἀποστρέφειν ὀφθαλμὸν ἀπό τινος Prv 28 27, JSir 4 5. Dass sich die Fälle 42 dem zurückgewiesenen alttestamentlichen Grundsatze 38 nicht unterordnen (Hrcl 33), zeigt, dass der Evglst mit fertig vorliegendem Material arbeitet, welches er einer demselben von Haus aus fremden Disposition einverleibt. Die Grundsätze 39—41 sind zu begreifen unter der Voraussetzung factisch bestehender Rechtsunsicherheit, welche den moralischen Sieg des Gottesreiches nicht aufhalten darf. Die Gemeinschaftspflicht des Jüngervereins soll nach aussen darin bestehen, lieber, auf das Recht Verzicht leistend, Unrecht zu leiden, als

Digitized by Google

es zu erwidern, und — das führt zum letzten Abschnitt — auch die Feinde zu lieben.

Sechstes Beispiel: von der Feindesliebe. Mt 5 43—48 = Lc 6 27 28 32—36. *Gesagt ist* Lev 19 18 nur die 1. Hälfte des 43 angeführten Spruches, allerdings unter der unzweifelhaften Voraussetzung, dass der Begriff des *Nächsten* (πλησίον ist das adverbial gebrauchte Neutrum; ὁ πλησίον scil. ὤν, qui juxta sive prope est, proximus: Ausdruck von LXX für רֵעַ, zuweilen auch für קָרֹב) seine Schranke an der Volksgrenze habe. „Nächste" sind = „Kinder deines Volkes", welchen Lev 19 34 noch der ansässige Fremdling גֵּר beigefügt erscheint, d. h. derjenige Fremde, welcher sich selbst in die Rechtssphäre Israels begibt und gewissen Bestimmungen des Gesetzes unterwirft. Vgl. J. Gildemeister, Der Schulchan aruch, 1884, 20; Lazarus, Ethik des Judenthums, 1898, 150. Aber wirkliche Rechtsgleichheit bestand auch den „Fremdlingen" gegenüber nicht, wie z. B. aus Lev 25 44—46 erhellt. Vollends unserer Stelle zu Folge sollen die Schriftgelehrten als Ergänzung den, durch die Stellung des AT gegen Moabiter, Ammoniter, Amalekiter u. s. w. Dtn 7 2 15 3 20 13—18 23 4—7 21 25 17—19, Mal 1 3, Ps 137 7—9 an die Hand gegebenen, Satz aufgestellt haben, die Heiden dürfe, ja solle man als Gottes- und Nationalfeinde hassen: μισήσεις ist imperativisches Futur wie 48. Lässt sich dies geschichtlich nicht erweisen, so genügt doch zur sachlichen Beurtheilung schon das Wort Dtn 23 7: „Nie und zu keiner Zeit sollt ihr ihnen (den Ammonitern und Moabitern) etwas Gutes und zu liebe thun."

Was man in gegentheiliger Richtung vom Talmud rühmen darf (Cohen, Die Nächstenliebe im Talmud, 1888), hat den Sinn, dass hier der biblische Begriff des גֵּר Fortbildung im Sinne des „Sohnes Noah" gefunden, welcher nicht gläubiger Israelit, aber Genosse der bürgerlichen Gemeinschaft ist; darum ist ihm gegenüber die sittliche Pflicht zu erfüllen, er ist Gegenstand der Liebe. Gleichwohl bezeichnet die Glosse 43 sachlich richtig die aus den geschichtlichen Verhältnissen resultirende Stimmung gegen die Heidenwelt im Grossen und Ganzen, das adversus omnes alios hostile odium (Tac. Hist. 5 8). Wie einerseits der schwer verletzte Genius des „auserwählten Volkes", das sich zur Weltherrschaft berufen meinte, gegen die Bedrücker mit immer tödtlicher werdendem Hasse reagirte, liessen es die anderen Völker, voran die Römer, nicht fehlen an Kundgebungen der Verachtung, an Verwünschung, Fluch und Schmähung aller Art gegen Alles, was jüdisch hiess oder schien.

Nicht blos dem jüdischen, ungeachtet einzelner Empfehlungen der Freundlichkeit gegen den Privatfeind wie Prv 25 21, sondern dem Geist der ganzen alten Welt gegenüber, recht als ein Unerhörtes (J.Ws 148f), als ein καινόν im Sinne der Formulirung bei Justin, Ap. I 15 tritt 44 das Gebot der Feindesliebe auf, und zwar mit religiöser Motivirung. Denn durch ein Verhalten, das sich nicht durch freundliche oder feindliche Begegnung Seitens der Menschen, sondern nur durch die Liebespflicht bestimmen lässt, sollen 45 die Reichsgenossen υἱοὶ θεοῦ (sachlich nicht verschieden von τέκνα θεοῦ) werden, d. h. solche, welche das gleichmässige Verhalten Gottes gegen Gerechte und Ungerechte in ihrem eigenen Verhalten nachbilden. Auf dem Untergrunde dieser ethischen Auffassung der υἱότης hat der, sonst jüd.-messianisch zu verstehende (s. zu 2 15), später auch von griech. Voraussetzungen berührte (s. oben S. 38), Begriff der Gottessohnschaft im Geiste Jesu jene Umwandlung erfah-

Digitized by Google

ren, in Folge welcher er, als in seinem eigenen Personleben zur vollkommenen und vorbildlichen Verwirklichung gelangt, charakteristische Selbstbezeichnung Jesu geworden ist; s. zu 11 27. Der Begründungssatz soll mit seiner Erinnerung an Gottes Alles ertragende Langmuth und Güte das Recht des Satzes ὅπως γένησθε κτλ. darthun. Nur hier im NT wird ἀνατέλλειν transitiv gebraucht; βρέχειν wie Lc 17 29. Dass sich erst in der Feindesliebe das volle Wesen der göttlichen Liebe offenbart, geht **46** daraus hervor, dass Freundesliebe auf Gegenseitigkeit beruht. Das ἀσπάζεσθαι **47** ist nach dem morgenländischen Sinn der Begrüssung, wonach dieselbe zugleich Segenswunsch und Liebeszeichen ist, zu beurtheilen. ***Ebenso thun auch die Zöllner*** (s. zu Lc 3 12) ***und Heiden*** (s. zu Mt 18 17). Mit τί περισσόν (= Rm 3 1) wird auf das Thema 5 20 zurückgegriffen. Den Abschluss bildet **48** ἔσεσθε (s. zu 43) οὖν τέλειοι (ἐν μηδενὶ λειπόμενοι Jak 1 4) ὡς ὁ πατὴρ κτλ. nach Dtn 18 13 τέλειος ἔσῃ ἐναντίον κυρίου τοῦ θεοῦ σου. Damit ist der Gottesbegriff ganz mit ethischem Inhalte erfüllt und die sittliche Aufgabe unter einen, dem platonischen Tugendbegriff (ὁμοιοῦσθαι τῷ θεῷ) analogen, Gesichtspunkt gestellt, Eph 5 1. Während der entsprechende at. Gedanke Lev 11 44 19 2 nur auf „Heiligkeit", d. i. levitische Reinigkeit oder nationale Absonderung, geht, bedeutet die hier geforderte „Vollkommenheit" die beschriebene Schrankenlosigkeit der Liebesübung selbst. NtTh I 169 f.

Nachdem Mt 5 21—48 dargethan war, wie man die Forderungen des Gesetzes besser verstehen müsse, als Schriftgelehrte und Pharisäer sie verstehen, wird im 2. Theil der Bergpredigt zunächst in dem ebenso genau disponirten und gruppirten Stück 6 1—18 weiter gezeigt, wie man jene Forderungen auch nicht in einer Weise erfüllen dürfe, die sich, weil ausserhalb der Zwecke Gottes liegenden Motiven entsprungen, selbst entwerthet (B. Ws). Unter diesem Gesichtspunkt werden nunmehr die geltenden frommen Uebungen, die beliebtesten „guten" oder „frommen Werke", die 3 vorzüglichsten Tugendmittel und Frömmigkeitsäusserungen des herrschenden Pharisäerthums kritisirt, vgl. Tob 12 8, Dan 2 18 LXX. Alle 3 Stücke haben, von der Einlage über das Gebet 6 7—15 abgesehen, gleichen Eingang, gleichen Schluss, gleichen Zweck. Der Uebergang von dem Thun der ὑποκριταί zu der Forderung Jesu, die darauf geht, dass die Tugendübung aus der rechten Gesinnung fliessen und dem verborgenen Leben der Gemeinde entsprechend ἐν τῷ κρυπτῷ (trotz 5 16) statt haben müsse, geschieht stets mit ἀμήν λέγω ὑμῖν, ἀπέχουσι τὸν μισθὸν αὐτῶν.

Vom Almosen. Mt 6 1—4. Die LA ἐλεημ. statt δικ. ℵBD ist falsch, und insofern könnte **1** als Ueberschrift zu 2—18 gelten (syr sin). Aber mindestens im unmittelbar Folgenden erfährt die schon 5 6 10 20 eingeführte ***Rechtbeschaffenheit*** eine specielle Beziehung auf die Wohlthätigkeit. Das Almosen heisst als bevorzugte Gerechtigkeitshandlung selbst Gerechtigkeit, daher in LXX das hebr. צְדָקָה 9 oder 10 mal mit ἐλεημοσύνη = charité wiedergegeben wird; auch das aramäische צְדָקָה heisst „Milde" und steht Dan 4 24 in Parallele mit „Wohlthat an die Armen"; auch II Kor 9 9 10 bedeutet δικαιοσύνη im Anschlusse an Ps 112 9 die probitas benefaciendo conspicua, ja Tob 12 9 **14** 11, sowie in der Sprache des Talmud geradezu Almosen; ähnlich Tob 2 14 ἐλεημοσύναι καὶ δικαιοσύναι (vgl. Prv 21 21), Dinge, die Anspruch auf Lohn mit sich führen. NtTh I 135. Aber gerade dem, diesen Sprachgebrauch (Gerechtigkeit = Verdienst) bedingenden, Gesichtspunkt tritt Jesus entgegen mit ***Seid auf eurer Hut***, denn Gott will und kann nur auf die Erfüllung seines eigenen Willens,

Digitized by Google

nicht aber auf die Befriedigung menschlicher Eitelkeit einen Lohn setzen. Das μὴ σαλπίσῃς 2 ist doch wohl, gleich unserem „Posaune es nicht aus", nur Metapher für: Thue es nicht, um Geräusch damit zu erregen. *In den Synagogen* pflegte am Sabbat für die Armen gesammelt zu werden. Die vollständige Freiheit von allen selbstsüchtigen und selbstgefälligen Nebengedanken wird 3 so ausgedrückt, dass nicht einmal die Schwesterhand von der That der Rechten etwas erfahren soll. Anderenfalls hat man seinen Lohn dahin, ihn eben in der Ehrung durch Menschen und dem gesteigerten Selbstgefühl vorweg empfangen, vgl. Phl 4 18; zweimal aber wird man nicht belohnt. Wohl aber ist 4 unbewusste Barmherzigkeitsübung werthvoll bei Gott, welcher, wo Menschen nicht mehr sehen, *im Verborgenen*, weil auch da gegenwärtig, sieht und vergelten wird: ἐν τῷ φανερῷ L rec. ist hier und in den Parallelen 6 6 18 Zusatz. In der That ist es Art und Tugend des Gottesglaubens, die Erreichbarkeit aller guten Zwecke zu verbürgen, allen guten Handlungen daher auch den in der Erfüllung ihrer Ziele liegenden Lohn zu sichern. Daher hier die Einführung des populären Lohnbegriffes. NtTh I 193f.

Vom Gebet. Mt 6 5—8. Das Gebet ist ein weiteres Stück der ἐλεημοσύνη, welche als ein religiöser Begriff auch das Verhalten zu Gott regelt und insofern unserem Wort „Frömmigkeit" entspricht (J. Ws 146). Die Pharisäer 5 beten gern (φιλοῦσι, so nur noch 23 6 7), aber heuchlerisch, mit Ostentation, indem sie sich von den Gebetsstunden wo möglich *an den Strassenecken* überraschen lassen, wo sie dann, wie heute noch Muhammedaner, wenn der Gebetsruf ertönt, stehen bleiben: ἑστῶτες, Gebetssitte Mc 11 25, Lc 18 11 13. Dagegen gehört das richtige Gebet 6 ins Privatissimum, was mit Worten aus Jes 26 20, II Reg 4 33 ausgedrückt wird. An diesen Hauptspruch schliesst sich noch eine, auch das sog. Herrngebet umfassende, Erklärung, nicht mehr gegen das heuchlerische Pharisäergebet, sondern 7 wie Koh 5 1, JSir 7 14 gegen das lange Beten, das βατταλογεῖν (Onomatopoiëticon, erklärt durch πολυλογία) gerichtet, welches der heidnischen Auffassung des religiösen Verhältnisses (ein der Bergpredigt sonst fremder Gesichtspunkt) entspricht: fatigare deos, nämlich durch allseitige Motivirung der Bitten, zudringliches Einstürmen auf die Götter, die man dabei auch mit allen ihren Ehren und Titeln bedenkt. Denn es kommt, wie 8 mit Antecipation aus 6 32 = Lc 12 30 erklärt wird, nicht sowohl darauf an, Gott mit unseren Bedürfnissen und Wünschen bekannt, als vielmehr uns geschickt zu machen zum Empfang seiner Gaben. Nicht für ihn beten wir, sondern für uns: das zeigt auch das Gebet, welches eingeleitet wird mit οὕτως (im Gegensatze zur βατταλογία) οὖν (da ihr nicht wie Heiden sein sollt) προσεύχεσθε ὑμεῖς im Gegensatze zu Heiden und ihnen sich gleichstellenden Juden.

Das Gebet des Herrn. Mt 6 9—15 = Lc 11 1—4. Die Anrede 9 mit *unser Vater* entspricht formell dem schon im AT sporadisch (z. B. Jes 63 16), häufiger schon in der apokryphischen Literatur (z. B. Jubil. 1 24 25) in diesen Ausdruck sich kleidenden Bewusstsein des bevorzugten Verhältnisses, darin Israel als Ganzes und nicht minder jedes einzelne Glied des Volkes zu Gott steht. Vgl. NtTh I 48, Dlm I 150—155. Gleichwohl dürfte schon das die Solidarität aller Beter ausdrückende ἡμῶν (anders Lc 1) und im Anschlusse hieran auch das gleichfalls dem spätjüd. Gebrauch angehörige אֲבִינוּ שֶׁבַּשָּׁמַיִם (20 mal bei Mt, bei Mc nur 11 25 26, bei Lc trotz 11 13 niemals) liturgischer Zusatz sein.

Digitized by Google

Hat aber Jesus auch diese Bezeichnung Gottes dem Volksgebrauche seiner Zeit entnommen, so ist dieselbe doch erst in seinem Mund begriffsbestimmende und durchschlagende Bezeichnung Gottes geworden, zu erklären aus dem, Mt 5 45 48 entwickelten, normalen Verhältniss zwischen Gott und Menschen; s. zu Mc 14 36 und vgl. NtTh I 161f 169—171, BOUSSET, Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Judenthum, 1892, 41—45, DLM I 155—159.

Diese sittliche Unterlage des Begriffs unterscheidet ihn zugleich von den bei arischen Völkern gebrauchten Gottesnamen von der Art des deorum hominumque pater etc. Das im Geiste Jesu gesprochene „Vater" ist somit das eigentliche und wahre Kennzeichen der Gläubigen auf religiösem Gebiete, wie auch die darauf folgenden Bitten die stets sich gleich bleibenden Grundlinien aller christl. Weltanschauung enthalten, das wahrhafte „Bekenntniss" der Christenheit (profiteri schon bei Tert.). Die 1. Hälfte des Gebetes, die 3 ersten Bitten des Mt, gehen von dem übergreifenden Rechte Gottes aus, welchem Himmel und Erde zu Dienst stehen. In der Art, wie hier die Interessen und Zwecke der Betenden vor Allem ganz zusammengeschlossen werden mit dem Interesse und Zweck Gottes, weist das Gebet sprechende Analogien auf zu jüd. Gebetsvorschriften, zumal zu den späteren Synagogengebeten Schmone esre (SCHR II 460f) und Kaddisch (DLM I 305f). Erst in den übrigen Bitten verweilt das schon im 3. Satze vom Himmel nach der Erde sich senkende Gebet auf dieser Erde, um sich mit den Nöthen, Schranken und Hemmungen des Menschenlebens zu befassen. Daher dem 3maligen σοῦ der 1. Hälfte in der 2. ἡμῖν, ἡμῶν und ἡμᾶς entsprechen, sei es nun, dass man mit den Reformirten hier wieder 3 (im Ganzen 6), sei es, dass man mit den Katholiken (seit AUGUST.) und Lutheranern 4 (im Ganzen 7) Bitten zählt. Für erstere Eintheilung spricht die Symmetrie um so mehr, als in der 2. Hälfte nur 3 Bitten durch καί mit einander verbunden sind und so den 3 Bitten der 1. Hälfte entgegentreten. Die zweite Eintheilung dagegen entpricht der Liebhaberei des Mt für die Siebenzahl.

Geheiligt werde (ἁγιασθήτω = יִתְקַדַּשׁ, griech. Ausleger umschreiben es mit δοξασθήτω) τὸ ὄνομά σου, das at. שֵׁם יְהוָה, das geoffenbarte Wesen Gottes: der *Name* Gottes als des Vaters im beschriebenen Sinne werde allenthalben, und so auch von den „Kindern Gottes", welche dieses Gebet sprechen, mit der dem „Heiligen in Israel" gebührenden Scheu und kindlichen Ehrfurcht (die Grundform aller Religion auf christl. Höhe) erkannt, genannt, gepriesen (sanctificare = benedicere nach TERT.); die Form der Bitte nach Jes 29 23. Dies aber wird und muss geschehen in demselben Umfange, wie 10 auf Erden ***das Reich*** Gottes, das jetzt schon keimweise vorhandene, „kommt", d. h. wächst und gedeiht, extensive und intensive Realität gewinnt. Geradezu eschatologisch fassten es lat. Väter (seit TERT.), während der griech. der Bitte eine ethische Wendung nach Lc 17 21 gaben (seit ORIG.). NtTh I 223. Die 3. Bitte ist entweder Vorbedingung für die Erfüllung der 2. oder einfach Explication der beiden ersten (bei TERT. tritt sie in die Mitte zwischen beide); also nicht blos Ausdruck der Ergebung in Gottes Willen, wie die formale Parallele 26 42. Derselbe ***Wille*** Gottes, welchen die Engel ***im Himmel*** (so schon ORIG., während TERT. und CYPRIAN das ὡς gar nicht lasen) auf eine ihm völlig genugthuende Weise ausrichten Ps 103 20 21, möge auch innerhalb der Menschheit, an und in uns (so schon AUGUST.) immer vollkommener verwirklicht werden. Wo sein Wille geschieht, da herrscht Gott als König, wird daher ebenso gewiss sein Name geehrt

Digitized by Google

als sein Reich gemehrt. So versenkt der hier Betende sich mit Abstreifung alles Irdischen, Endlichen und Persönlichen in die grossen Gotteszwecke, daraus irdisches Geschehen erst sein Verständniss, menschliches Leben erst seinen Sinn und Verstand gewinnen. Die 2. Hälfte des Gebets, d. h. bei Mt die 3 oder 4 letzten Bitten, befasst sich mit den physischen und moralischen Vorbedingungen, welche erfüllt werden müssen, wo die ersten Bitten erhörbar sein sollen. Also nicht dem physischen Leben um seiner selbst willen gilt **11** die 4. Bitte, sondern sofern dasselbe die Voraussetzung ist für die Lösung der Lebensaufgabe und darum auch für die Verwirklichung des Willens Gottes. Dabei steht ἄρτος wie לֶחֶם a potiore für victus (so schon Cyprian). Dem leiblichen stellt **12** die 5. Bitte das unumgänglichste Bedürfniss der Seele zur Seite, die Vergebung der *Schulden*. Vertritt hier ὀφείλημα das aramäische חוֹב, so ist Schuld = Sünde (Lc 4 ἁμαρτία). Ist es dagegen nach sonstigem classischen wie hellenistischen (LXX Dtn 24 10) Sprachgebrauch zu verstehen, so bedeutet es debitum, vgl. I Mak 15 8 ἀφιέναι ὀφείλημα. In jenem Falle wird aus den angeschweissten Versen 14 15 (ὑμῶν, ὑμῖν) zu erweisen gesucht, dass Jesus nur seinen Jüngern das Gebet auf die Zunge lege (Dlm I 230), während im anderen Jesus es um so eher mitsprechen konnte, als Rückstände hinter der höchsten Forderung überall unvermeidlich mit dem endlichen Dasein verknüpft sind, s. zu Mc 10 18. Mittelst ὡς (einfach vergleichend) καί (vgl. Joh 13 34) ἡμεῖς ἀφήκαμεν (wofür ℵB ἀφίεμεν bieten, zum Gedanken von 5 23 24 stimmt jenes besser) soll das Vorhandensein des, dem göttlichen Verzeihen auf menschlicher Seite entsprechenden, Verhaltens constatirt werden, womit also Vergeben als selbstverständlich auf der Seite desjenigen erscheint, der sich überhaupt getraut, Gott um Vergebung anzuflehen; vgl. 18 21—35, JSir 28 2. Bei Philostratus betet dagegen Apollonius: ὦ θεοί, δοίητέ μοι τὸ ὀφειλόμενον. Die 6. Bitte **13** schliesst sich an die vorige an, sofern dem Bedürfniss nach Vergebung begangener Sünden ein solches nach Bewahrung vor etwa neu zu begehenden folgt. Dabei erscheint Gott als der die *Versuchung* (πειρασμός im NT = Erprobung, Prüfung mit fraglichem Ausgang) herbeiführende, die Menschen in dieselbe hineinführende; s. Exc. zu I Kor 10 13. Nach Jak 1 2 12 thut er dies zum Zweck ihrer Bewährung. Sofern aber nach einer unmittelbar daneben vertretenen Anschauungsweise Jak 1 13 „Gott Niemand versucht", der Versucher vielmehr Mt 4 3 der Teufel ist (Deus probat, diabolus tentat), welchem Gott nur unter Umständen die Befugniss zu solchem Thun einräumt 4 1, Lc 22 31, Job 1 12, fügt Mt der 6. Bitte einen Zusatz bei, darin auch dies nicht gewünscht wird. Wie übrigens schon 10, so erinnert auch 13 = Lc 4 an Gethsemane Mt 26 41 = Lc 22 46. Im 2. Halbvers findet man entweder nur die positive Ergänzung zu dem negativen Inhalt des 1. (deprecatio und precatio), in welchem Falle 6 Bitten zu zählen wären (Tert., Cyprian, Orig.), oder aber einen Fortschritt über den Inhalt der 1. Vershälfte hinaus, sofern jede Versuchung von selbst hinfällig würde, wenn wir nur erst einmal auf die Dauer befreit wären vom Bösen (ἀπό setzt das Bedrohtsein vom π., ἐκ das Verwickeltsein im π. voraus). Schon die Kirchenväter sind darüber uneins, ob πονηρόν maskulinisch (Tert., Cyprian, seit Orig. die Griechen) oder neutrisch (die meisten Abendländer) zu nehmen sei. Für πονηρός = διάβολος sprechen die Parallelen Mt 13 19 38, I Joh 2 13 14 3 12 5 18, Eph 6 16. Aber zweifelhaft sind schon die Stel-

Digitized by Google

len Mt 5 37, Joh 17 15, II Th 3 3, I Joh 5 19, und Rm 12 9 beweist die Möglichkeit einer neutrischen Fassung. Auch ῥύεσθαι ἀπό τινος wird bald so, dass an Personen Rm 15 31, II Th 3 2, bald so gebraucht, dass an Sachen gedacht ist II Tim 4 18, vgl. auch I Th 1 10 (wo die LA gleichfalls zwischen ἐκ und ἀπό schwankt). Für die persönliche Fassung spricht, abgesehen von der sonstigen concreten Anschauung des NT vom Wesen des Bösen, die oben gegebene Motivirung des Zusatzes. Sachlich genommen müsste der Ausdruck jedenfalls das sittlich Böse bedeuten, nicht etwa blos, im Gegensatze zu der in der vorigen Bitte berührten Sünde, das Uebel. An Erlösung von Mühen und Nöthen des Erdenlebens überhaupt zu denken, würde dem Geiste Jesu nur mit der Mt 26 39 42 hinzugefügten Beschränkung, dem Gedankenfortschritt des Gebets aber höchstens dann entsprechen, wenn die Bitte etwa durch Beziehung auf ein „seliges Ende" einen abschliessenden Sinn gewinnen sollte; aber diese Beziehung selbst ist schon durch die nächste Parallele Joh 17 15 ausgeschlossen. Die Doxologie ὅτι σοῦ ἐστιν κτλ. = I Chr 29 11 ist anerkanntermaassen ein liturgischer Zusatz, der sich zuerst, wenn auch nicht vollständig, in der Διδαχή 8 2, dann in den syr. Uebersetzungen, bei den griech. Vätern seit Chrys., aber noch nicht bei Cyprian und Tert. findet; auch die früheren Uncialen und Vulgata verleugnen ihn. Daher auch der unmittelbare Anschluss des Folgenden mit ἐὰν γάρ. Uebrigens stellen **14** und **15** einen an JSir 28 2 erinnernden Zusatz des Evglsten zum Behuf der Sinnerklärung von 6 12 dar; vgl. 18 35 = Mc 11 25.

Vom Fasten. Mt 6 16—18. Diese schon oben (S. 55) besprochene asketische Uebung wurde von den Pharisäern mit möglichster Ostentation betrieben. Sie machten aus der üblichen Entstellung des Gesichts eine Zurschaustellung der kläglichen Geberden: so etwa können wir das Wortspiel **16** ausdrücken ἀφανίζουσιν ὅπως φανῶσιν, eigentlich „sie machen unsichtbar ihre Angesichter (nämlich durch Asche und den Schmutz des ungereinigten Gesichtes und Bartes), um sichtbar zu werden"; vgl. andere Wortspiele 21 41 24 30. Gegentheils soll der Fastende sein Haupt salben, sein Angesicht waschen, als ginge er zum Gastmahl Lc 7 46, Ps 23 5; vgl. das Gegentheil, die Bedeutung der Abwesenheit der Salbe, II Sam 12 16—23 14 2, Dan 10 3. Also wo man zur Freude Ursache hat, taugt das Symbol der Trauer nicht, so fanden wir es Mc 2 19 = Mt 9 15 = Lc 5 34. Wo aber der Schmerz im Herzen sitzt, das Fasten demnach ganz am Platze ist, da soll man das Geheimniss der Seele nicht zum Stoff eines Schauspiels für Andere machen, nicht mit der auferlegten Entsagung prahlen, mit der geübten Resignation kokettiren. Trauer über Sünde und Schuld, Selbstdemüthigung und Selbstverdammung, Reue und Busse bedeuten einen Vorgang zwischen Gott und dem einzelnen Menschen, eignen sich also nicht zum Gegenstand einer Demonstration. In unserem Spruche steht übrigens das Fasten für die Sache selbst, in dem früheren als ein von der Sache möglicher Weise ablösbares Zeichen und Sinnbild. Beidemal geht Jesus auf der Spur des Propheten Jes 58 3—7. Bezüglich **18** s. zu 6 4.

Es folgen nun Mt 6 19—7 6 als 4. bis 6. Glied der 2. Reihe 3 Verbote, unter welchen sich wenigstens das 1. und ausgeführteste 6 19—34 dem Grundgedanken der Bergpredigt insofern anschliesst, als das Thema der Gerechtigkeit darin durch den 6 33 gemachten Zusatz καὶ τὴν δικαιοσύνην weiter geführt wird. Diese Gerechtig-

Digitized by Google

keit darf nämlich, wo einmal das Gottesreich als höchstes aller Güter erkannt wurde, nicht neben anderen, auf der Aussenseite des Lebens liegenden, Gütern und Zwecken erstrebt werden, vielmehr soll die Sorge um es über alle anderweitigen Sorgen hinwegheben. Insofern entspricht der Verinnerlichung der Gesetzeserfüllung 5 17—48 und des Gottesdienstes 6 1—18 jetzt die 19—34 durchgeführte Verinnerlichung des Lebensgutes und Lebenszweckes (Pflichtenlehre, Tugendlehre, Güterlehre). Dieses, Jesu Urtheil über das Weltleben im Erwerb, Genuss und Sorge enthaltende, Stück selbst aber ist aus einem ganz anderen, bei Lc ersichtlichen, Zusammenhang herausgebrochen und hat mit dem ursprünglichen Entwurf der Bergpredigt nichts zu thun.

Schätze auf Erden und im Himmel. Mt 6 19—21 = Lc 12 33 34. Den *Schätzen auf Erden* (gemeint sind die in Holzkisten, wo sich massenhaftes Ungeziefer entwickelt, aufbewahrten Kleider und sonstiger Prunk, Furrer, Zeitschrift für Missionskunde 1890, 115) drohen 19 kleine unsichtbare Feinde: *Motte* (Jes 51 8, vgl. Jak 5 2 σητόβρωτα γέγονεν) *und* Frass, d. i. *Rost* (Jak 5 3 ἰός), die sie *unsichtbar*, d. i. verschwinden *machen*, langsame, aber sichere Zerstörungsarbeit liefern; zu diesen chronischen Uebeln kommen acute Fälle, *Diebe, welche durch* die aus Luftziegeln gebauten Wände (Furrer, Wanderungen durch Palästina², 1891, 619) *graben* (24 43) *und stehlen*. Einen anderen Gesichtspunkt für das hier wie Jak 5 3 stehende θησαυρίζειν bietet II Kor 12 14. Die *im Himmel* zu sammelnden *Schätze* 20 sind zwar im Sinne von 5 12 als „Lohn" zu verstehen, aber doch so, dass diesem 21 (wo der Singular σου der individualisirenden Tendenz entspringt gegen Lc 34) ein schon gegenwärtiges Verhältniss entspricht. Denn wie der Mensch mit seinen Zwecken wächst, so ist er schliesslich auch mit dem besten Stück seines Wesens, mit dem Mittelpunkt seiner Persönlichkeit (das ist hier καρδία, wofür bei Justin, Apol. I 45, Clem. Alex., Str. VII 12 77 und Macarius, Hom. 43 3 νοῦς steht) entweder als ein Theil der Natur „auf Erden" oder als ein Glied des Gottesreiches „im Himmel" Kol 3 2 3. Auf diesem Punkte gibt es für Jesus keine Compromisse und Pakte, sondern nur Forderungen von absoluter Gültigkeit, die in schroffster Form gestellt werden. Nt. Theol. I 182f.

Vom lumen internum. Mt 6 22 23 = Lc 11 34—36. Der Spruch ist erst von Mt in dem hier statthabenden Zusammenhang gebracht, insofern die zuvor besprochene Richtung auf das Irdische dem Leben das erforderliche Licht raubt. Nach Prv 20 27 ist „des Menschen Odem eine Leuchte des Herrn, durchforschend alle Kammern des Herzens"; vgl. bezüglich des Sinnes I Kor 2 11; daraus ergibt sich für jene Macht des sich selbst durchsichtigen und auch Fremdes klar wiederspiegelnden Selbstbewusstseins, darauf die Geisteskraft der Persönlichkeit beruht, das Bild eines im Mittelpunkt des inneren Menschen brennenden Leuchtfeuers, welchem in der Ausrüstung des äusseren Menschen das Auge entspricht; es ist das specifische Lichtorgan, welchem der Leib Alles verdankt, was er an Licht empfängt, daher λύχνος τοῦ σώματος 22, vgl. Philo, De opificio mundi 17 ὅπερ νοῦς ἐν ψυχῇ, τοῦτο ὀφθαλμὸς ἐν σώματι. Wo dieses *Auge* ἁπλοῦς = integer, einfach, normal und insofern *gesund ist*, da *ist* auch *der ganze Leib licht*, bewegen sich alle seine Glieder im Hellen, folgen unwillkürlich und unbeirrt der Weisung und Leitung des Auges und führen Alles, was zu thun ist, sicher und richtig aus. Das Umgekehrte

Digitized by Google

findet **23** statt, wo *das Auge böse*, krank ist: auch πονηρός = רַע wird so im physischen und zugleich im sittlichen Sinne gebraucht, vgl. 20 15, Mc 7 22, wo das „böse Auge" speciell Neid und Scheelsucht bedeutet. In seiner matthäischen Form scheint der Spruch dem vom Salz (ἐὰν δὲ τὸ ἅλας μωρανθῇ 5 13) parallel zu laufen (ἐὰν δὲ ὁ ὀφθαλμός σου πονηρὸς ᾖ). Ist also das Lichtorgan selbst verfinstert, *wie gross* wird dann *die Finsterniss* sein! Welch eine hoffnungslose Nacht, wenn sogar das, was Licht spenden sollte, nur dazu dient, den Menschen in die Irre zu führen, ihn in Dunkel und Finsterniss umhertappen zu machen! Das bleibt der Sinn, gleichviel ob τὸ φῶς τὸ ἐν σοί eben das lumen internum selbst (gewöhnliche Auslegung) oder, die bildliche Rede noch fortsetzend, das Auge ist (J. Ws, Jlchr).

Vom Doppeldienst. Mt 6 24 = Lc 16 13. Auf den Einschub von 6 22 23 folgt im Anschlusse an 6 19—21 ein weiteres Entweder-Oder, was an Lc 12 21, der Einleitung zu 22—31 = Mt 6 25—33, seine Sachparallele hat (Hrcl 72). Ein Sklave ist durch den Dienst an Einer Herrschaft vollständig in Beschlag genommen, kann also immer nur dieser Einen genügen. Daher ἀγαπᾶν und ἀντέχεσθαι (= sich um etwas bemühen, daran halten), μισεῖν (im relativen Sinn wie Gen 29 31, Dtn 21 15) und καταφρονεῖν nur wechselnde Ausdrücke sind für Leistung oder Versagung des Dienstes.

Gegen weltliche Sorge. Mt 6 25—34 = Lc 12 22—31. Διὰ τοῦτο **25**, d. h. weil das Sorgen mit dem Mammonsdienst zusammenhängt, sollen die Bürger des Gottesreiches nicht sorgen τῇ ψυχῇ (Dativ der näheren Beziehung), nämlich wie man die Seele (Gegensatz zu σῶμα), das sinnliche Leben (Gegensatz zu τροφή) erhalte; τί φάγητε ist Objekt von μεριμνᾶν. Der das Werthvollere gegeben hat, wird auch das Geringere spenden. Erhält doch Gott **26** auch die πετεινά (was fliegen kann) τοῦ οὐρανοῦ = עוֹף הַשָּׁמַיִם Gen 1 28 2 19 20. *Sehet sie an* darauf hin, *dass* (ὅτι = εἰς ἐκεῖνο ὅτι Joh 2 18 9 17 11 51 16 9, II Kor 1 18 11 10) *sie weder säen, noch ernten*. Nicht dass die Jünger dieses unterlassen sollen, wird gesagt, sondern dass Gott der Mithülfe seiner Geschöpfe nicht bedarf, wenn er sie ernähren will, so dass letztere sich zwar nicht die Mühe der Arbeit, wohl aber die, alles fröhliche und fruchtbare Thun lähmende, bange Sorge um den Erfolg sparen können. Die Beobachtung bezüglich der Vögel kommt auch sonst im Alterthum vor (fast wörtlich aus Seneca, De remed. fort. 10 1 ist der Satz bei Minucius Felix 36 5 aves sine patrimonio vivunt et in diem pascuntur) und ist, in dieser Absolutheit ausgesprochen, so gut local bedingt, wie die dem botanischen Gebiet angehörige Mt 13 32 24 32. Als Kinder Gottes (Mt hat hier, aber schon 30 nicht wieder, den „himmlischen Vater" eingesetzt) stehen die Reichsgenossen hoch über den Vögeln, die nur überhaupt seine Geschöpfe sind: μᾶλλον, anstatt πολύ, dient zur Verstärkung des comparativen Sinnes von διαφέρειν τινός. Da es sich **27** nur um Abbildung eines Minimums handelt, kann ἡλικία nur wie Hbr 11 11 Lebensalter heissen, vgl. auch Mt 5 36. Denn *eine Elle* = 0,4839 Meter würde für die Leibesstatur (Lc 2 52 19 3) eine allzu auffällige Verlängerung darstellen, so gewiss sonst auch ἄνδρες τριπήχεις und τετραπήχεις in der Literatur vorkommen (Field). Ferner sollen die Jünger **28** ihr Augenmerk richten (καταμανθάνειν) auf die in Palästina wildwachsenden κρίνα (שׁוֹשַׁנִּים), aber gemeint scheinen die, massenhaft unter niederem Dorngestrüpp wachsenden, rothen Anemonen, die mit jenem ausgerauft und

Digitized by Google

zur Feuerung benutzt werden), die im gleichen Fall mit den Vögeln sind. Dennoch überstrahlen sie 29 in ihrer natürlichen Schönheit den *Salomo*, selbst wo dieser sich *in seinem Glanze* zeigt. Abermals argumentum a minore, sofern Lilien 30 doch nur *Gras des Feldes* sind und sein Schicksal theilen, indem sie in die Backöfen wandern. Wenn das 2. γάρ 32 nicht einfach explicativ steht, so soll es wohl die Aussage begründen, dass das Sorgen heidnisch ist. Man soll 33 streben *nach seinem* (d. h. Gottes, aber das massenhaft bezeugte τοῦ θεοῦ lassen ℵ und B weg, haben gleichwohl wie rec. αὐτοῦ hinter δικ.) *Reich und* nach seiner, vor ihm gültigen *Gerechtigkeit* (so ℵ) oder, da diese δικαιοσύνη θεοῦ höchstens an Jak 1 20 eine Parallele hätte (J. Ws 188 erinnert auch an Ps 69 28), „nach der Gerechtigkeit und nach seinem Reich“ (so B), so dass δικαιοσύνη wie 5 6 10 20 6 1 absolut steht (überall matthäisches Sondergut), αὐτοῦ aber wie Lc 31 zu βασ. gehört. Auch bei Justin, Apol. I 15 ist allein von βασιλεία die Rede. Zu dem sittlichen Erfolge des Trachtens nach dem Reiche und der Gerechtigkeit Gottes (Zph 2 3) werden die übrigen Erfolge (ταῦτα πάντα, d. h. Essen, Trinken, Kleidung betreffend) von selbst hinzutreten, nach dem von Origenes, Orat. 2, überlieferten Spruch Jesu: αἰτεῖτε τὰ μεγάλα καὶ τὰ μικρὰ ὑμῖν προστεθήσεται (so weit auch Clem. Alex., Str. I 24 158) καὶ αἰτεῖτε τὰ ἐπουράνια καὶ τὰ ἐπίγεια προστεθήσεται ὑμῖν. Hiermit schliesst das betreffende Redestück ab. Der Zusatz 34 enthält einen praktischen Rath, wie man zu dem auch 1 Kor 7 32 empfohlenen ἀμερίμνους εἶναι gelangen kann (B. Ws), eine wahre ὁδὸς τοῦ θεοῦ Mt 22 16; sobald die Sorge für das Morgen (ganz ebenso personificirt ἡ αὔριον) wegfällt, wird auch das schnell hinschwindende Heute zum Sanssouci. Der Tag ist Subjekt und Objekt der Sorge, sei es nun, dass αὐτῆς (B) oder ἑαυτῆς (ℵ) gelesen wird. Für jeden genügt, was er selbst an κακία = רָעָה mitbringt, zweier Tage Uebel wäre zu viel: ne bis in idem!

Gegen unbefugtes Richten. Mt 7 1—5 = Lc 6 37—42. Hierher gestellt als „die verinnerlichte Form des Gesetzes der Vergeltung, die das Evglm an Stelle des jus talionis (5 43) setzt“ (Hrci 37). Eine regelmässige Zubehör zu dem 6 1—18 gerügten Tugendstolz der Pharisäer bildet 1 das κρίνειν, wie Rm 2 1 14 4, I Kor 4 5, Hbr 10 30 im Sinne von κατακρίνειν zu verstehen. Solches Richten steht allerdings den Menschen da am wenigsten zu, wo das Strafbare nicht in Handlungen, sondern in Gesinnungen und Wünschen besteht, vgl. 5 21—48. Jegliches hierauf bezügliche Gericht ist ein unbefugtes und entspringt verwerflicher Lust und Liebhaberei für Aufdeckung der Schwächen des Nächsten. Wer ein solches Gericht übt, fordert 2 (wo das ἐν beidemal instrumental steht) ein Gegengericht heraus; wer aber sich dessen enthält, wird auch *nicht gerichtet* werden, nicht von Anderen, aber auch nicht im messianischen Gericht: auf letzteres führt die Analogie aller sonstigen Verheissungen und Drohungen unserer Rede. Der Rechtsgang ausserhalb der Gemeinde, in der grösseren bürgerlichen Gesellschaft, bleibt auch hier völlig ausser Frage und Beanstandung. In der Bildrede ist 3 κάρφος jedes minimale Fragment von Holz oder Stroh, ἐκβάλω 4 Conjunctivus deliberationis sive adhortationis, διαβλέψεις 5 aber futurisch zu fassen: *dann wirst du genau zusehen* — falls nämlich Alles in der rechten Ordnung hergehen soll. Gerichtet ist im Zusammenhang mit 1 2 dieses Gleichniss gegen die üblichen Entschuldigungen der

Digitized by Google

Lust am Richten, sei es mit vorgeblichem Eifer für verletzte Gerechtigkeit, sei es mit der Pflicht eines im Interesse des Nächsten zu übenden Liebesdienstes. Aber vor dem Selbstgericht kommt jeder an dem Nächsten geübte Besserungseifer zu früh, und dieser Gedanke eines am falschen Orte geschehenden Guten leitet über zu dem folgenden Sondereigenthum (B. Ws).

Von der Entweihung des Heiligthums. Mt 7 6. Der isolirt überlieferte Spruch steht hier als 3. Verbot. *Hunde* und *Schweine* sind unreine und schamlose Thiere, daher auch im Munde der Juden Bezeichnungen für die Heiden, wie 8 30 15 26. Dies ergäbe Verbot der Heidenpredigt (Feine, JpTh 1885, 71) oder etwa nach Διδαχή 9 5 der Spendung des Abendmahls an Heiden (daran schliesst sich die patristische Deutung auf die disciplina arcani), schwerlich des I Kor 6 1 5 6 verbotenen Rechtsuchens vor heidnischem Gericht (Ibbeken, Die Bergpredigt ²1890, 189—192). Allerdings bedeuten Hunde und Schweine auch gemein denkende Menschen überhaupt II Pt 2 22, Phl 3 2. Solche werden die göttliche Wahrheit, wo man sie ihnen preisgibt, nur durch Lästerung und Spott entweihen, wie Hunde und Schweine Perlen zunächst etwa für etwas Fressbares halten, bald aber erbost unter (ἐν = inter) die Füsse treten und sich dann gegen diejenigen wenden (στραφέντες), welche ihnen solche Täuschung bereitet haben. „Die Gnome zeigt, wo das Gebot der Feindesliebe seine Schranke hat“ (Hrci 37).

Ermuthigung zum Bittgebet. Mt 7 7—11 = Lc 11 9—13. Im Gegensatze zu Lc besteht bei Mt keine Verbindung mit dem unmittelbar Vorhergehenden, sondern der Spruch schliesst sich seiner Form nach an 7 1 2 und mehr noch an die Parallele Lc 6 37 38 an; seinem Inhalte nach ist er durchaus Fortsetzung der Rede vom Gebet 6 5—15. Davon gewaltsam losgetrennt (Wrl 63, Hrci 35 37 72), erscheint er nachträglich als 7. Stück zu den beiden Triaden 6 1—18 und 19—7 6, wie in der 1. Hälfte 5 17—20 die 6 Abschnitte im Voraus ergänzt hatte. Dagegen 7 hat die Mahnung, das von Gott gebotene Heil zu ergreifen und zuversichtlich auf Erfüllung aller an ihn gerichteten Gebete zu hoffen, Bedeutung für den Abschluss der Rede. Das bildlose 1. Glied wird durch die beiden folgenden illustrirt. Uebrigens wird 8 nur Erhörung des Gebets überhaupt, nicht Gewährung jeder speciellen Bitte verheissen. Denn das ἤ 9 scheint den Gedanken einzuschliessen: wenn aber Gott etwas Anderes gibt, als erbeten wurde (B. Ws), wenn es nicht wie 12 29 26 53 nur einfach die Rechtfertigung der These 7 einführen soll (Jlchr II 42 f). Aber nachdem einmal statt ὃς ἐὰν αὐτὸν (αἰτήσει ὁ υἱὸς αὐτοῦ ἄρτον, λίθον ἐπιδώσει αὐτῷ) gesetzt worden war ὃν αἰτήσει (ℵBC statt ὃν ἐὰν αἰτήσῃ), hätte die Rede nur in schwerfälliger Weise mit einem 2. Relativsatze fortgeführt werden können. Dagegen wird 10 die Voraussetzung in einem selbständigen Hauptsatz ausgedrückt und so das Anakoluth vermieden (B. Ws). Gott gegenüber sind 11 auch gütige Eltern πονηροί im Sinne von 5 45.

Norm der Nächstenliebe. Mt 7 12 = Lc 6 31. Was bei Lc im Zusammenhang der Rede seinen natürlichen Platz findet, das bringt Mt als Summe der ganzen Bergpredigt, wobei das zusammenfassende οὖν über die Einschaltung 7 6—11 hinweg an 7 5 anknüpft, während der Abschluss οὗτος γάρ ἐστιν ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται (matthäisch wie 22 40) direkt auf den Anfang 5 17 zurückgeht. Wohl als Auslegung von Lev 19 18 hat Jesus nach einem bei Justin, Dial. 93,

Digitized by Google

Clem. Hom. 12 32 (7 4 11 4) erhaltenen Stück gefordert, man solle, was man für sich selbst als das Werthvollste erkannt hat, auch für den Nächsten erstreben (Bousset 83 f). Vgl. JSir 34, bzw. 31 15, νόει τὰ τοῦ πλησίον ἐκ σεαυτοῦ. In Uebereinstimmung damit erklärt hier die sog. goldene Regel jedes Du als mit dem Ich gleichberechtigt und bringt das Bedürfniss des letzteren als Maassstab für das, was das erstere von uns zu verlangen berechtigt ist, zur Geltung. Sie bildete das sittliche Formalprincip des Rabbi Hillel (Tal. Bab. sabb. f. 31 quod tibi ipsi odiosum est, proximo ne facias; nam haec est tota lex) und ist auch sonst im Judenthum und Heidenthum (Isokrates, Seneca) viel gehört worden; aber immer in jener negativen Fassung von Tob 4 15; so auch im apokryphen Zusatz zum Aposteldecret (worüber s. zu Act 15 20 29), und ähnlich Philo bei Euseb., Praep. ev. VIII 7 6 ἅ τις παθεῖν ἐχθαίρει μὴ ποιεῖν αὐτόν. Die zahlreichen patristischen Stellen s. bei Resch, Agrapha 95 f, R. Seeberg in Zn's Forschungen zur Geschichte des Kanons V 213 und Hrk, SAB 1899, 151 f. Dazu Lampridius (Hist. Aug.), Alex. Severus 51 7 8: clamabatque saepius quod a quibusdam Iudaeis sive Christianis audierat . . . quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris. In beiden Formen steht der Spruch am Anfang des kanonischen Rechts. Der Schluss ist Zusatz, s. zu 22 39.

Die enge Pforte. Mt 7 13 14 = Lc 13 23 24. Zum Bilde von den beiden Pforten tritt bei Mt noch das vom doppelten Weg, welches auf Grund von Jer 21 8 in der altchristl. Literatur mannigfache Ausführung gefunden hat, erstmalig in Διδαχή 1—6 und bei Barn. 18—20, zuletzt in dem Apokryphon Duae viae. Die πύλη fehlt schon 13 in א, guten Codd it und den alexandr. Vätern, bei den meisten dieser Zeugen auch 14. Uebrigens treten bei Mt Weg und Thür nicht etwa für die Vorstellung auseinander, so dass man fragen könnte, ob *die Pforte* am Anfang oder am Ende des Weges zu denken wäre, sondern es ist eben *der Weg* gemeint, welcher zwischen den beiden Thürpfosten liegt. Weil 14 *die* zum Leben führende *Pforte eng ist*, ist auch *der Weg* zusammengedrängt, d. h. *schmal*. Bezüglich des zum Tod abführenden Weges vgl. Prv 14 12, JSir 21 10. Hier steht ὅτι (so, nach B sogar ὅτι δέ, ist zu lesen, nicht τί στενή, vg: quam angusta porta), ähnlich wie das 2. γάρ 6 32, entweder als Parallele oder als Begründung zu 13. Anschliessend an 5 20 besagt daher der ganze Spruch, auf welchem Wege jenes dort verheissene „Eingehen in das Himmelreich" zu erreichen sei: nämlich nicht auf dem mühelosen der Ungebundenheit und Ausgelassenheit, sondern auf dem entsagungsvollen der μετάνοια, vgl. Lc 13 3 5.

Das Kriterium der Frömmigkeit. Mt 7 15—20 = Lc 6 43—45. Vom Lebensweg geht im Sondereigenthum 15 die Rede über zu den Führern auf demselben; man soll sich *hüten vor* (ἀπό = מִן wie Tob 4 12) *den falschen Propheten*, welche zwar in der prophetischen Tracht (vgl. 3 4, aber auch bezüglich der täuschenden Absicht Sach 13 4) auftreten, unter dieser harmlosen Aussenseite aber seelenverderbende Absichten verbergen; zu λύκοι ἅρπαγες s. Act 20 29, Joh 10 12. Wie 24 11 24 und sonst im christl. Alterthum (Titius IV 236) heissen sie ψευδοπροφῆται, weil sie sich selbst als Propheten Gottes einführen. Im Zusammenhang der Bergpredigt könnte freilich nur an dieselben Pharisäer gedacht sein, deren scheinheilige Frömmigkeit dort überall gebrandmarkt wird (B. Ws). Aber die Heerde, welcher sie *in Schafskleidern* nahen, um

Digitized by Google

dann wie *Wölfe* unter ihr zu hausen, kann nur die christl. Gemeinde sein. Dass diese Beziehung auf zukünftige christl. Goëten (an solche scheint 7 22 23 gedacht zu sein) von Mt eingetragen ist (vgl. auch Hrci 83f), erhellt aus dem Fortgange. Mt hat diese Stelle, und was sich dann zunächst anschliesst, aus einem eschatologischen Zusammenhang zwischen Lc 13 23 24 und 26 27, also an Stelle des auch Mt 25 10—12 eschatologisch verwertheten Wortes Lc 13 25 eingeschoben (Bousset, Justin 95). Justin, Apol. I 16, kennt den Spruch mit dem Anfang πολλοὶ ἐλεύσονται ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου Mc 13 6 = Mt 24 5 = Lc 21 8 aus einem un- oder vorkanonischen Evglm, führt daher Dial. 35 neben ihm noch unsere Stelle als ein 2. Herrnwort an. Ein sicheres Kriterium, daran man die Werthlosigkeit der pseudoprophetischen Frömmigkeitsübung erkennen wird (16 ἐπιγνώσεσθε), liegt in ihrer sittlichen Unfruchtbarkeit wie 23 28. Dem Gleichniss geht 16 seine Anwendung voran. Die Trauben und Feigen sind wohl erwähnt, weil es Dornengewächse gibt mit traubenähnlichen Früchten und den Distelköpfen die Feigen ähneln. Das οὕτως 17 gilt der gleichen Naturnothwendigkeit, derzufolge kein Gewächs die Früchte eines anderen Gewächses hervorbringen, jede Pflanze nur Früchte von der gleichen Beschaffenheit zeitigen kann (B.Ws). Diese Wahrheit (es ist nicht blos so, es kann auch gar nicht anders sein) führt 18 weiter aus, worauf das eingeschaltete Sondereigenthum 19 die Sentenz 3 10 wiederholt (s. zu 4 17) und 20 zu der 16 antecipirten Nutzanwendung zurückkehrt: ἄρα γε = itaque.

Warnung vor gefährlicher Selbsttäuschung. Mt 7 21—23 = Lc 6 46 13 26 27. Zum Diplasiasmus 21 vgl. Ez 37 3. Das hier geflissentlich verdoppelte κύριε war wohl Anrede jüd. Schüler an ihre Lehrer wie Mt 23 7—10. Hier aber liegt es nahe, an die paul. Erklärung I Kor 12 3, Phil 2 11 und zu der in Jesu Namen, d. h. im Bewusstsein, durch den Glauben an ihn dazu befähigt zu sein, geschehenen Lehr- und Wunderthätigkeit, darauf man sich 22 beruft (vgl. übrigens zum προφητεύειν τῷ σῷ ὀνόματι Jer 14 14 27 15), an Vorkommnisse wie προφητεία I Kor 12 10 und σημεῖα τοῦ ἀποστόλου II Kor 12 12 zu denken. Ist dies nicht schon 21 der Fall (Nösgen), so doch um so gewisser 22 (B.Ws). Eben im Gegensatz zu einem solchen bekenntnissmässig gesprochenen κύριε steht 23 das Gegenbekenntniss Jesu (ὁμολογήσω), d. h. die offene und laute Erklärung, dass er nichts zu thun habe mit der ἀνομία, deren praktische Vertreter hier an die Stelle der ἐργάται ἀδικίας Lc 27 treten. Es ist nicht lediglich Zufall, wenn Lc 4 mal ἀδικία, nie ἀνομία, Mt dagegen nie ἀδικία, aber 4 mal ἀνομία hat, welches Wort 13 41 24 12 den Antinomismus als letzte Consequenz des schroffen Paulinismus (Bousset 91), gelegentlich 23 28 überhaupt eine Lebensweise bezeichnet, welche dem Gesetze nicht sein volles Recht widerfahren lässt. Mit den Ansätzen dazu hat es der Evglst schon 5 18 zu thun. Unter allen Umständen wird bereits vor christl. Lehrern gewarnt, also vor Menschen, die für den Evglsten und seine Zeitgenossen, nicht aber für den Redner und seine Zuhörer existiren (Hrci 29 38). Das Gleiche gilt vom Folgenden.

Schlussgleichnisse. Mt 7 24—27 = Lc 6 47—49. Das ὁμοιωθήσεται 24 26 ist nach 6 8 auszulegen; durch sein gleiches Verhalten wird er dem klugen, bzw. thörichten, Mann gleich gemacht werden und in Folge dessen gleich sein. Die Regengüsse, Ueberschwemmungen und Stürme 25 27 bilden die Gefahren ab, in welchen sich die Festigkeit des Hauses bewähren soll.

Digitized by Google

Epilog. Mt 7 28 29. Entsprechend der Vorbemerkung 5 1 2 rundet Mt dieses Prachtstück seiner Composition ab mit einer Schlussbemerkung über den Eindruck der Rede **28**, wozu **29** Mc 1 22 = Lc 4 32 verwendet wird, und zwar so, dass die Bemerkung lediglich auf die Art des Vortrags bezogen wird. Denn nach einer so langen Rede wäre weder eine besondere Bemerkung über den, aus dem Vorigen hinlänglich zu erkennenden, Inhalt, noch die Erklärung am Platze, dass er anders als die Pharisäer gepredigt habe; letzteres namentlich erscheint nach 5 20—6 18 mehr als selbstverständlich. Uebrigens hat das L rec. am Schlusse fehlende αὐτῶν seinen guten Sinn: die Leute waren es von ihren bisherigen Lehrern anders gewohnt; dagegen stammt der abendländische Zusatz καὶ οἱ Φαρισαῖοι aus Lc 5 30.

Heilung eines Aussätzigen. Mt 8 1—4 = Mc 1 40—45 = Lc 5 12—16. Um dieses Stück an die Bergrede anzuknüpfen, bildet **1** eine Uebergangsbemerkung, wobei anstatt des sprachlich richtigeren καταβάντι δὲ αὐτῷ κL rec. BC καταβάντος δὲ αὐτοῦ bieten. Das Niederfallen drückt **2** jeder Bericht in seiner Weise aus, Mt insonderheit durch sein beliebtes προσκυνεῖν, s. zu 2 2. Die Anrede κύριε war schon 7 21 22 dagewesen und kehrt im Folgenden fast so oft wie bei Lc wieder, während erst Lc den κύριος auch zum Subjekt der Erzählung macht; s. zu Lc 5 8 13 15. Die Reinigung wird **3** von der Krankheit statt vom Kranken ausgesagt, und **4** erscheint an Stelle der Umschreibung Mc 44 = Lc 14 der auch 5 23 24 stehende Ausdruck προσφέρειν τὸ δῶρον. Wahrscheinlich denkt Mt bei εἰς μαρτύριον αὐτοῖς an Bestätigung für 5 17. Sinnlos aber wird bei seiner Scenerie das Verbot (Einl. I 3). Der Schluss Mc 45 fällt um so mehr weg, als die folgende Perikope nach Kapernaum, nicht in die Wüste führt (Wrl 156 162).

Der Hauptmann von Kapernaum. Mt 8 5—13 = Lc 7 1—10 13 28—30. Wie auf die unmittelbar zuvor 8 2—4 reproducirte Perikope Mc 1 40—45 ein εἰσελθὼν πάλιν εἰς Καφαρναούμ folgt, so bildet **5** εἰσελθ. κτλ. den Uebergang, aber nicht etwa zu der Geschichte von dem Gelähmten Mc 2 2—12 = Mt 9 2—8, sondern zu der, anderswoher bezogenen, von einem andern Gelähmten, welcher eines heidnischen Centurio, d. h. schwerlich eines römischen, wohl aber eines im Dienste des Herodes Antipas stehenden Militärbeamten, παῖς heisst: darunter scheint, da 9 für „Knecht" der Ausdruck δοῦλος zu Gebote steht, ein Sohn gemeint, vgl. Joh 4 46—53. Derselbe befindet sich **6** ***bettlägerig im Hause gelähmt*** und von Nervenschmerz ***heftig gepeinigt***, kann also nicht hergebracht werden. Desshalb verspricht Jesus **7** zu ihm zu kommen und ihn zu heilen. Fasst man den Satz fragend (Zn, Einl. II 307), so rückt der ganze Auftritt der parallelen Geschichte von der Kananäerin einen Schritt näher. In welcher Richtung die hier vorliegende Steigerung des Geschichtlichen geht (Fernwirkung nach der Heidenwelt), zeigt der Einschub 11 12, welcher die Stelle Lc 13 28 29 in umgekehrter Versordnung bringt, deren Anfang 13 26 27 kurz zuvor = Mt 7 21—23 zur Verwendung gekommen war. Die von allen Weltgegenden (vgl. Jes 45 6 49 12, Mal 1 11) herbeigekommenen Heiden **11** ***werden mit Abraham*** und den übrigen Stammvätern des einst auserwählten, nunmehr aber verworfenen Volkes ***zu Tische liegen:*** ein stehendes Bild messianischer Reichsfreuden, wie 26 29. Vgl. Schr II 541f, Dlm I 90—92. Diejenigen, an deren Stelle sie treten, heissen **12** οἱ υἱοὶ τῆς βασιλείας nach dem hebr. Gebrauch

Digitized by Google

(s. zu Mc 2 19) als solche, welche das nächste Anrecht auf das Reich besitzen, potentialiter Reichgenossen sind: Gegentheil υἱὸς γεέννης Mt 23 15. Statt ἐκβληθήσονται bieten ℵ it ἐξελεύσονται. *Dort wird sein das* bewusste, ausserhalb des erleuchteten Saales, darin das messianische Mahl vor sich geht, in der finstern, kalten Nacht herrschende, *Heulen und Zähneklappen:* Bild der ohnmächtigen Verzweiflung, ebenso noch 13 42 50 22 13 24 51 25 30. Nicht minder specifisch matthäisch ist 13 die auf den Zeitpunkt zugespitzte Wunderhaftigkeit und Urplötzlichkeit der Heilung *zu derselben Stunde*, s. zu 9 22.

Genesung der Schwiegermutter des Petrus. Mt 8 14 15 = Mc 1 29—31 = Lc 4 38 39. Die Mc 29 genannte Begleitung fällt 14 als belanglos weg. Daher 15 αὐτοῖς in αὐτῷ umgesetzt ist. Aus ἤγ. αὐτὴν κρατ. τῆς χειρός (Gen. partitivus) Mc 31 wird 15 ἤψατο τῆς χ. αὐτῆς καὶ ἠγέρθη, womit theils die Handberührung als das Medium der Heilung verselbständigt, theils als Folge davon hervorgehoben wird, dass das Weib sich nunmehr selbst zu erheben fähig war.

Krankenheilungen am Abend. Mt 8 16 17 = Mc 1 32—34 = Lc 4 40 41. Mt, der die Perikope ausser Zusammenhang setzt 16, also keinen Sabbat zu berücksichtigen hat, begnügt sich im sprechenden Gegensatz zu Lc mit der allgemeineren Zeitbestimmung *als es Abend geworden war*. Indem er die anschauliche Schilderung mit einer verallgemeinernden Notiz vertauscht, lässt er mit Inversion der Mc = Lc statthabenden Ordnung zuerst *viele Besessene* zu ihm kommen, *alle* aber geheilt werden (ebenso 12 15), und zwar einfach *durchs Wort*, ohne Aufwand sonstigen exorcistischen Apparates. Werden sonach die anderweitigen Kranken zuletzt erwähnt, so geschieht dies, weil Mt beabsichtigt, 17 daran das dem Grundtext, nicht aber LXX, entsprechende Citat Jes 53 4 anzureihen, demzufolge der Knecht Jahves *unsere Krankheiten* ἔλαβεν (נָשָׂא) und ἐβάστασεν (סָבַל), d. h. *weggenommen* (wie 5 40) und selbst *getragen hat* (wie 20 12): Andeutung des theilnehmenden, zur Mitleidenschaft werdenden Mitgefühles, welches in Jesus dem Bedürfniss und Begehren des Volkes entgegenkam und zur herrschenden Stimmung in ihm wurde: das allein hielt ihn ab, sich dem wundersüchtigen Hülferuf gegenüber geradezu ablehnend zu verhalten. Jesu Heilen war kein müheloses Geschäft, vgl. Titus I 53.

Verschiedene Nachfolger. Mt 8 18—22 = Lc 9 57—60. Ganz auf eigene Hand verknüpft Mt 18 mit den Heilungen in Kapernaum die viel spätere Reiseunternehmung Mc 6 35 36 = Lc 8 22 und schiebt überdies vor das jetzt folgende Ereigniss Mc 6 37—41 = Lc 8 23—25 noch aus der Spruchsammlung das Stück Lc 9 57—60, so dass, ehe es zur Ueberfahrt kommt, 2 Petenten abgefertigt werden. Der erste heisst mit Bezug auf das Mt 21 = Lc 59 folgende ἕτερος 19 εἷς, vgl. אֶחָד 1 Sam 1 1. Er bietet sich selbst zu ständiger Nachfolge an. Aber das Schwergewicht seines ὅπου ἐὰν ἀπ., worin an sich schon Andeutung des unstät gewordenen Daseins Jesu liegt, wird ihm fühlbar, als dieser 20 darauf hinweist, wie der *Menschensohn*, also er selbst in Erfüllung seines, ihn um Heimath und Ruhestätte bringenden, Berufswerkes (s. S. 53 f), *nicht hat*, was *Füchse* und *Vögel:* Schlupflöcher und Nester (κατασκ. Bezeichnung eines Zeltes, Lagers, vg: nidus). Folglich fällt der Auftritt erst in einen späteren Zeitraum des Lebens Jesu, als er den festen Punkt in Kapernaum längst aufgegeben hatte. Noch deutlicher erhellt die Unmöglichkeit der matthäischen Anordnung,

Digitized by Google

wenn 21 *ein Anderer der Jünger* erst noch um die Erlaubniss bittet, vorher hinzugehen und mit Begräbniss seines Vaters der dringendsten Kindespflicht zu genügen (Tob 6 15), was zwar bei jüd. Brauch noch am selben Tag geschehen konnte, worauf zu warten aber doch dem eben nach dem Schiffe Gehenden, zumal Abends (Mc 4 35), nicht zugemuthet werden konnte. Mit der Aufforderung zur Nachfolge Lc 59 ist bei Mt die unerlässliche Voraussetzung für die Bitte in Wegfall gekommen. In seiner Antwort 22 bestätigt Jesus nicht etwa blos den Grundsatz Mt 10 37 = Lc 14 26, sondern ruft auch von dem, Zeit und Gemüthskraft aufzehrenden, dumpfen und unfruchtbaren Dienst des Todes, welcher sich in dem damaligen Israel besonders breit machte (9 23), überhaupt aber sammt allen Todtenfesten, Leichenmahlen u. s. w. einen Grundzug der Naturreligion und insonderheit auch der Kulte des Alterthums bildete, hinweg in den Dienst des höchsten Lebens, wie Lc 60 ergänzt. Gemeinsam ist die Mahnung: *lasset die todten* Geister (νεκρός wie Apk 3 1) *ihre todten* Leiber *begraben!* Man raubt dem Auftritt die Actualität, wenn man das Anerbieten des Sohnes als Bitte um Anwartschaft auf die Jüngerschaft für die Zeit, wenn erst sein Vater gestorben sein würde, fassen zu sollen glaubt (Thraendorf und Meltzer, PrM 1900, 153 f).

Der Seesturm. Mt 8 23—27 = Mc 4 35—41 = Lc 8 22—25. Hier steigt Jesus mit den alten und den eben neugewonnenen 2 Jüngern in das, nach 8 18 bereit gestellte Schiff. Aus dem Sturm aber wird 24 *ein Erdbeben* (Jer 23 19), *so dass das Fahrzeug von den Wellen bedeckt wurde.* Aus der an den Erwachten gerichteten Frage Mc 38 wird 25 ein einfacher Hülferuf. Sondervorstellung des Mt ist es aber, wenn 26 in noch liegender Stellung Jesus zuerst die Jünger (zumal mit der ihm geläufigen Bezeichnung als ὀλιγόπιστοι, anders Mc 40 = Lc 25) und dann erst *sich erhebend* (ἐγερθείς) den Sturm schilt, ὥστε μεῖζον φανῆναι τὸ θαῦμα (Chrysostomus). Statt der Mc 41 = Lc 25 gemeinten Jünger schreibt Mt 27 οἱ δὲ ἄνθρωποι, was auf die Insassen der ἄλλα πλοῖα Mc 36 oder überhaupt auf die Leute, die davon hörten, bezogen werden könnte, wahrscheinlicher aber im Contrast mit der eben zu Tage getretenen Gotteskraft steht. Sie sagen: *Wie gross* (II Pt 3 11) *ist dieser!*

Der gerasenische Besessene. Mt 8 28—34 = Mc 5 1—20 = Lc 8 26—39. Aus Einem werden 28 zwei, weil der Dämonische Mc 1 23—26 = Lc 4 33—35 bei Mt weggefallen war, und diese werden, um die ausführliche Beschreibung Mc 3 4 = Lc 27 29 zu sparen, kurzweg als χαλεποὶ λίαν bezeichnet, insofern sie die Gegend unsicher machten. Anders als Mc 7 = Lc 28 wollen 29 die Dämonen wenigstens nicht πρὸ καιροῦ gequält sein: bis zum Anbruch des Gerichtes beanspruchen sie Schonzeit und gegen Mc 11 = Lc 32 ist 30 die *Schweineheerde* μακρὰν (nach vg freilich non longe) ἀπ' αὐτῶν, was auf der Anschauung beruht, als spiele der Vorgang im Innern des Landes, also etwa in Gadara. Aber die auf die Schweine ausgeübte Massenwirkung ist bei Mt, bei welchem die Dämonenlegion wegfällt, weniger motivirt. *Die Hirten verkündigten* τὰ τῶν δαιμονιζομένων 33 (wie 21 21 τὸ τῆς συκῆς) in der Stadt. Die Bewohner derselben 34 *gehen heraus, Jesu entgegen* לִקְרַאת יֵשׁוּעַ וַיֵּצְאוּ. Bemerkenswerth ist, wie die rasch zum Schluss eilende Verkürzung das Wort ἰδόντες Mc 16 ganz anders verwendet hat. Was Mc 18—20 noch folgt, erschien im Zusammenhang des Wundercyklus belanglos.

Digitized by Google

Heilung eines Paralytischen. Mt 9 1—8 = Mc 2 1—12 = Lc 5 17—26. Mt erzählt das erst nach Reproduction von Mc 5 1—20, indem er den Fortgang Mc 5 21 (Ueberfahrt nach dem Westufer) combinirt mit Mc 2 1. Was also sich erst ereignet hat, als Jesus nach beschlossener Rundreise und vergeblichem Versuch, sich zurückzuziehen, wieder Kapernaum betritt, das geschieht nach Mt erst erheblich später, als er 1 von einer Excursion nach dem Ostufer εἰς τὴν ἰδίαν πόλιν = אל־עירו zurückkehrt. Weiterhin übergeht Mt die umständliche Procedur Mc 4 = Lc 18 19, wie die Träger nicht zur Thür herein können, auf der üblichen Aussentreppe (vgl. 24 17 = Mc 13 15) oder vom Dache eines Nachbarhauses her auf das platte Dach des einstöckigen Hauses steigen. Gleichwohl bleibt 2, wo übrigens θάρσει einen Zusatz darstellt, stehen *als er ihren* eben in Bewältigung solcher Schwierigkeiten sich bewährenden *Glauben sah;* von sich aus hätte Mt eher geschrieben τὴν πίστιν αὐτοῦ (Wrl 155). Nicht minder lästig empfunden wird 3 der Wegfall der Begründung des Vorwurfes der Lästerung Mc 7 = Lc 21. Zu *sprachen bei sich selbst* vgl. 3 9, Est 6 7. Jesu Gegenrede lautet 4: *warum erwägt ihr Böses,* das ich gethan haben sollte, *in euern Herzen?* Bei der anakoluthischen Ueberleitung der Rede in die Erzählungsform 6 flickt Mt sein beliebtes τότε ein und lässt dafür σοὶ λέγω aus. Während auch die übrigen Abweichungen bei Mt mit Ausnahme von θάρσει 2 ihren Grund im Streben nach möglichster Kürze haben, bringt die Schlussformel 8 τὸν δόντα ἐξ. τοιαύτην τοῖς ἀνθρώποις einen Rückgriff auf 6 ὅτι ἐξουσίαν ἔχει ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου und zeigt, dass für Mt jener Titel die Zugehörigkeit zur Menschheit bedeutet, s. zu 16 13 16.

Berufung des Matthäus. Mt 9 9—13 = Mc 2 13—17 = Lc 5 27—32. An Stelle des Levi setzt der 1. Evglst 9, die Umnamung antecipirend, Μαθθαῖον λεγόμενον. Unter der οἰκία 10 (das αὐτοῦ Mc 15 = Lc 29 fällt weg) kann Mt nur Jesu, d. h. Simons Haus verstanden haben, in welches der Berufene 9 Jesu nachgefolgt ist. Die einfache Constatirung der Thatsache Mc 16 wird bei Mt zur Frage: ὅτι verwandelt in διὰ τί, s. zu Mc 9 11. Das Schlusswort Jesu ist 13 erweitert, aber freilich auch sein Zusammenhang gesprengt durch die, mit der rabbinischen Formel צאו ולמדו eingeführte, aus Hos 6 6 LXX entlehnte und Mt 12 7 wiederholte Sentenz ἔλεος (die Masculinform erscheint erst bei späteren Zeugen) θέλω κτλ., womit Jesus sein Verhalten rechtfertigt.

Die Fastenfrage. Mt 9 14—17 = Mc 2 18—22 = Lc 5 33—39. Mt leitet aus der Sachverbindung, kraft welcher bei Mc an das Verbrüderungsmahl mit den Zöllnern, einen weiteren Anstoss begründend, die Fastenfrage anschliesst, die Vorstellung ab, dass die Anfrage bei Gelegenheit jenes Mahles selbst geschehen sei, daher 14 τότε προσέρχονται. Ferner lässt er nur die Johannesjünger fragen und setzt dem entsprechend ἡμεῖς, so dass jetzt trotz der Darstellung 3 7 Johannesschüler und Pharisäer fast wie Bundesgenossen erscheinen und überdies der Schein entsteht, als ob die Johannesjünger von Jesus erfahren wollten, was sie doch selbst am besten wissen mussten: *warum* sie (πολλά fehlt ℵB) *fasten.* An die Stelle von νηστεύειν tritt 15, weil Fasten Zeichen der Trauer ist, πενθεῖν (Todtenklage) mit Vorausbeziehung auf das sofort anzudeutende tragische Geschick des Bräutigams, und statt ὅσον χρόνον steht ἐφ' ὅσον wie II Pt 1 13. Mt reiht 16 die Gleichnisse mit einem, etwas vom Vorhergehenden Verschiedenes, darum aber noch keineswegs ihm Entgegengesetztes

Digitized by Google

anzeigenden, δέ an und schreibt mit Beziehung auf das ἐπίβλημα Mc 21 ἐπιβάλλει an Stelle von ἐπιῤάπτει. Zu πλήρωμα tritt noch αὐτοῦ hinzu: *seine*, des alten Kleides, *Ergänzung reisst los*. Dagegen nimmt vg bei Mt πλήρωμα als Accusativ (plenitudinem), so dass der Lappen (Subjekt) das Kleid, soweit es von ihm ausgefüllt ist (πλήρ. = id quod impletur ab eo), zerreisst. Endlich stellt 17 dem Ruin von Wein und Schläuchen als Kehrseite den Schlusssatz gegenüber καὶ ἀμφότεροι συντηροῦνται: richtig, aber ohne Belang für die Bedeutung der Fastenfrage (Wrl 139).

Die Tochter des Jairus und das blutflüssige Weib. Mt 9 18—26 = Mc 5 21—43 = Lc 8 40—56. Mt lässt 18, an Mc 35 erinnernd, den ἄρχων die Rede Jesu in dem 9 10 erwähnten Hause unterbrechen und verliert darüber das, im Zusammenhang des Folgenden durchaus nothwendige, nachdrängende Volk. Das εἷς verräth, wenn es echt sein sollte (B it vg), nur die Abhängigkeit von Mc 22 εἷς τῶν ἀρχισυναγώγων und ist zu erklären wie 8 19. Aus der Angabe Mc 23, dass seine Tochter in Sterbensgefahr sei, macht Mt ein das Wunder ausser Zweifel setzendes ἄρτι ἐτελεύτησεν und im gleichen Interesse aus der Bitte um Fortleben eine solche um Wiederverleihung des Lebens (καὶ ζήσεται im Zusammenhang = ἀναζήσεται). Ein Zusatz ist 19 ἐγερθεὶς ὁ Ἰησοῦς, weil er seit 9 10 bei Tische liegt, während die μαθηταί aus Mc 31 vorweggenommen sind. Das *Weib* heisst 20 nach Lev 15 33 αἱμορροοῦσα. Sie erfasst ihn bei einer der 4 Quasten (das bei Mc fehlende κράσπεδον = ציצת Num 15 38, vgl. Dtn 22 12, s. Schr II 484), welche zur Nationaltracht des Juden gehörten. In Wegfall kommt Alles, was Mc 26 über die vergeblichen Anstrengungen der Aerzte gesagt war. Dagegen Jesu sofortigen Erfolg berichtet 22 ἀπὸ τ. ὥρ. ἐκ. wie 8 13 15 28 17 18, so dass seine Worte hier bewirken, was sie nach Mc und Lc, wo das Weib schon im Moment der Berührung die Gesundkraft verspürt hat, nur bestätigen und bekräftigen, zugleich glückliche Zukunft wünschend. Aus dem unterdrückten Zusammenhang von Mc 30 ἐπιστραφείς nachgeholt ist στραφείς. Dagegen muss die Meldung Mc 35 = Lc 49, und was daran hängt, hier wegen 18 wegfallen. Vermöge nur undeutlicher Reproduction des doppelten Eintritts Mc 37—40 geht Jesus 23 in das Haus, wo er bereits Trauermusik (Flöten hier anders als Mt 11 17 = Lc 7 32) und den üblichen Leichentumult (ὄχλος θορυβούμενος gewinnt in diesem Zusammenhang solche Bedeutung) antrifft, um 25 noch einmal „einzugehen". Der Ausdruck 25 καὶ ἠγέρθη τὸ κορ. erinnert an II Reg 4 31 ἠγέρθη τὸ παιδάριον und bereitet 11 5 νεκροὶ ἐγείρονται vor. Als Schlussformel dient unter Beseitigung der für den Thatbestand wichtigen Notiz Mc 43 26 eine allgemeine, an Mc 1 28, Lc 7 17 erinnernde, Bemerkung.

Heilung zweier Blinden. Mt 9 27—31. Zusammenfassung von 20 29—34 und Mc 8 22—26 mit frei gebildeter Scenerie 27. Die übrigen Sonderzüge der früheren Erzählung entspringen im Hinblick auf die spätere dem Streben nach Variation, ähnlich wie 9 32—34 vgl. mit 12 22—24 der Fall ist. Doch erinnert das ποιῆσαι in der Frage nach dem Glauben der Blinden 28 an die Frage, was er thun soll 20 32, und ebenso die πίστις 29 (wie 8 13) an Mc 10 52, wo Jesus übrigens durch das blosse Wort heilt. Der Schluss 30 entspricht wie 20 33 dem at. Motive Jes 35 5 τότε ἀνοιχθήσονται ὀφθαλμοὶ τυφλῶν und II Reg 6 17 καὶ διήνοιξε κύριος τοὺς ὀφθ. αὐτοῦ καὶ εἶδε. Im Uebrigen ist hier das

Digitized by Google

Verbot aus Mc 1 43 44 8 26 und 31 das Thun der aus dem Hause 9 28 Entlassenen aus Mc 1 45.

Heilung eines stummen Dämonischen. Mt 9 32—34 = 12 22—24 = Lc 11 14 15. Auf die Doppelheilung 9 27—31 folgt die Heilung eines Doppelkranken. Gleichwohl bildet der Evglst 32 wieder einen geschichtlichen Zusammenhang, wo nur ein sachlicher statt hat: ***als sie*** noch ***im Hinausgehen begriffen waren, siehe.*** Bei der natürlichen und sprachlichen Verwandtschaft der Taubheit mit der Stummheit (s. zu Lc 1 22 62 und Mc 7 32) dient die Heilung des κωφός zur Vorbereitung des κωφοὶ ἀκούουσιν 11 5. Nur darauf kommt es an dieser Stelle an. Das Volk verwundert sich 33: ***so*** (οὕτως zu nehmen wie Mc 2 12) sei es (das wunderbare Heilen) ***nie in Israel zu sehen gewesen.*** Desshalb begegnen die Pharisäer dem Eindruck mit der lästernden Anklage. Hier 34 wird der Bericht diesmal abgebrochen; nicht früher, weil gerade das Wort der Pharisäer im Voraus zur Erklärung von 10 25 dienlich ist. Den weiteren Verlauf bringt erst der 12 22 beginnende 2. Ansatz zur gleichen Berichterstattung, aus welcher unser v. = 12 24, falls er hier mit D syr sin zu streichen wäre, geradezu eingetragen erschiene.

Aussendung der Jünger. Mt 9 35—10 16 = Mc 3 13—19 6 7—11 = Lc 6 12—16 9 1—5 10 1—12. Auf die 4 23 wiederholende, an Mc 6 6 anknüpfende summarische Darstellung seines heilandsmässigen Thuns 35 folgt 36 als Motiv der Anblick des verkommenen und hülfsbedürftigen Zustandes des Volkes, welcher im Anschluss an Mc 6 34 und mit Bildern aus Num 27 17, I Reg 22 17, Jes 53 6, Jer 50 6, Ez 34 5, Ps 119 176 geschildert wird: eine hirtenlose Heerde von ***ermüdeten*** (vgl. Mc 5 35 = Lc 8 49), eigentlich „geschundenen" (σκύλλειν = Haut abziehen, von σκῦλον, s. zu Lc 11 22) und hingeworfenen, d. h. verschmachtet (weil sie ohne Hirten die Weide nicht finden können) ***umherliegenden*** Schafen. Auf diese Einleitung folgt 37 38 die Erklärung über das Missverhältniss von Ernte und Schnittern mit, durch den Wechsel der Quellen dieser Composition bedingtem, schroffem Uebergang in ein anderes Bild. Dann erst beginnt die Erzählung von der Aussendung, indem Mt von der Redequelle sich wieder zum Grundbericht wendet. Denn προσκαλεσάμενος ist um so gewisser aus προσκαλεῖται Mc 7 = 3 13 gebildet, als die Jünger noch soeben 9 37 38 als bereits anwesend genannt und angeredet worden sind. Weiterhin aber fügt Mt eine mit ὥστε (s. zu Lc 4 29) eingeführte Epexegese hinzu (***so dass sie austrieben*** nach Mc 3 15), wiederholt dabei aus 9 35 noch das Heilen ***jeglicher Krankheit und Schwäche*** und bringt ein Apostelverzeichniss, weil Mc 3 14—19 = Lc 6 13—16 aus Gründen seiner Composition ausgefallen war.

Auf den Berg, wo Mc 3 13 die Auswahl der Apostel statt hat, war nämlich Mt 5 1 vielmehr die sog. Bergpredigt verlegt worden. Daher man auf die 10 1 vorausgesetzte Zwölfzahl nicht vorbereitet ist, nachdem 4 18—21 erst 4 Jünger, 9 9 noch ein 5. berufen waren; der Erfolg der Berufungen 8 19 21 blieb zweifelhaft, Jünger überhaupt begegnen noch 5 1 8 23 25 9 10 11 14 19 37. Daher die quellenmässig geschehene Erwähnung der 12 nachträglich noch einer Erklärung bedarf, zu welchem Zweck jetzt die Einschaltung in der Instructionsrede erfolgt. Zweifelhaft ist darin nur die Benennung des Thaddäus ℵB, D Codd it Lebbäus, L rec. Θαδδαῖος ὁ ἐπικληθεὶς Λεββαῖος.

Die beschriebene Umstellung erzeugt nun aber den Schein, als ob Wahl und Aussendung der Apostel zeitlich zusammenfielen, und darin hat man sogar ein

Digitized by Google

Siegel der Geschichtlichkeit und Ursprünglichkeit der Darstellung des Mt erblicken wollen (KM II 305 f). Und doch ist nichts selbstverständlicher, als dass die Jünger erst in längerem Umgange mit Jesus die Fähigkeit, seine Mitarbeiter zu werden, erlangt haben mussten.

Das 5—8 Folgende ist eine zusammenhängende Bildung des Evglsten, welcher um der Einschaltung willen 5 noch einmal recapituliren muss, ehe er seine Aussendungsrede beginnt mit der Weisung, ***nicht wegzugehen auf den Weg der Heiden***, אֹרַח גּוֹיִם, vgl. Act 2 28 16 17, ***noch einzutreten in eine Stadt der Samariter***, s. zu Lc 17 17. Da mit dem letzten Wort der Süden, mit dem ersten die 3 übrigen Weltgegenden abgesperrt sind, erscheint hiemit das Gebiet der ausgesandten Jünger für diesmal (anders 28 19) auf das eigentliche Galiläa beschränkt: da sind 6 die ***verlorenen Schafe*** (anknüpfend an das Bild 9 36 und mit ihm an I Reg 22 17) ***des Hauses Israel*** (בֵּית יִשְׂרָאֵל heisst wie Ex 19 3, Lev 10 6 das Bundesvolk) zu suchen: vielleicht Abstraction und Generalisirung von 15 24 (J.Ws, Nachfolge 16). Der Inhalt der Predigt aber wird 7 zwar ähnlich wie in der einfachen Parallele Lc 10 9, aber doch so mitgetheilt, dass in dieser Beziehung Continuität zwischen Jesus und den Aposteln statt hat, s. zu 4 17. Ebenso sollen sie 8 auch thun, was 11 5 Jesus selbst that; erst bei späteren Abschreibern stellt sich begreifliche Schüchternheit bezüglich des νεκρ. ἐγ. ein, wofern dasselbe nicht einfach wegen Homoioteleuton in Wegfall gerieth. Sondereigenthum bleibt auch der Schluss δωρεὰν ἐλάβετε, δωρεὰν δότε. Pls hat den Spruch zwar genau befolgt II Kor 11 7 δωρεὰν τὸ τοῦ θεοῦ εὐαγγέλιον εὐηγγελισάμην ὑμῖν, vgl. I Kor 9 12 15—18, II Kor 11 9—12 12 13—18, Phl 4 15, I Th 2 9, II Th 3 7, Act 20 33—35, aber nicht in Folge einer diesbezüglichen Anweisung, sondern das von ihm I Kor 9 4—14, II Th 3 9 beschriebene Apostelrecht lautet anders, und zwar so, wie es auch gerade hier 10 anerkannt ist. Es wird somit obiger Befehl weniger die paul. Sonderübung legitimiren, als vielmehr, unter Berücksichtigung späterer Verhältnisse, dem Missbrauche wehren sollen, aus dem Apostel- oder Evglstendienst ein Gewerbsmittel zu machen, vgl. Διδαχή 11 5—12 5; daher auch sofort 9 κτᾶσθαι = erwerben, indem sie sich bezahlen lassen (B.Ws), was zwar zu den lucrativen Missionsreisen der „Christuskrämer" (Διδαχή 12 5), weniger aber zu den, hier aus der Quelle übernommenen, Gegenständen passen will (PFL 505 f): Symptom von Verschmelzung zweier Quellen (WRL 66 140 f 181). Auch findet im Gegensatze zu Mc 8 und 9 Mt nöthig, weder ***Gold, noch Silber, noch Kupfer*** (Antiklimax) zuzulassen; ebenso wenig dürfen 10 Kleider im Vorrath mitgenommen werden. Wofern nicht bezüglich der Stöcke einfacher Widerspruch mit Mc 8 besteht, entweder in der Form der Milderung bei Mc (BR) oder als Uebertreibung bei Mt und Lc (B.Ws), könnte die Redaction der Seitenreferenten etwa darauf hinweisen, dass sie den ***Stock*** als Waffe gedacht haben (BLK). Ebenso widerspricht der Fassung Mc 9 das Verbot der ὑποδήματα, wofern man nicht etwa zwischen „Schuhen" und „Sohlen" unterscheiden und den Gedanken ausgedrückt finden will: die Jünger sollen ***keine*** weiteren ***Schuhe*** mitnehmen (B.Ws) ausser den leichten Sohlen, welche die Wanderer ebenso selbstverständlich an den Füssen tragen wie den Stab in den Händen (GDT). Es folgt ein Blick auf die Menschen, deren geleistete oder verweigerte Beihülfe den Erfolg der Mission bedingt. Wenn das um seines guten Rufes willen 11 zum

Digitized by Google

Quartier erwählte *Haus* (matthäisch ist auch 13 die Sorge um die Würdigkeit des Hauses) es verdient **13**, so wird der ihm zu spendende Gruss (darauf legt der an symbolische Formen und Ceremoniell gewöhnte Morgenländer den grössten Werth) nicht blosses Wort (שָׁלוֹם לָכֶם = pax oder salus vobiscum: so schon Jdc 19 20, I Chr 12 18, vgl. Ps 122 6—9) bleiben, andernfalls aber zu denjenigen, die ihn gebracht haben, *zurückkehren,* unvollzogen zwar, aber auch unverbraucht: sie sollen also durch eventuellen Misserfolg nicht ärmer an Heilsbesitz werden. Zu Grunde liegen at. Vorstellungs- und Redeweisen wie Jes 45 23 55 11 und abermals die schon auf Mt 9 36 10 6 von Einfluss gewesene Stelle I Reg 22 17.

Das aus Gen 18 und 19 bekannte Geschick von *Sodom* (nur hier in den Evglien wird auch Gomorra beigefügt gegen 11 23 24, Lc 10 12, vgl. auch Ez 16 48—50) wird **15** am Gerichtstag erträglich heissen im Vergleiche mit der Strafe, welche über eine solche Stadt ergehen wird. Dieser 1. Abschnitt der Rede schliesst **16** mit demselben Spruche ab, welcher von Lc unpassender zur Einleitung gezogen ist. *Wie Schafe* schickt er sie, nicht mitten unter die Wölfe, sondern ἐν μέσῳ λύκων, d. h. so, dass sie sich in Folge der Sendung in einer Lage gleich der von Schafen *unter Wölfen* befinden werden (Schz), was freilich in diese Erstlingszeit nicht passt; man müsste sich denn an die ἄρνες der Parallele halten, s. zu Lc 10 3. Aber bei Mt haben die πρόβατα ihre stehende Rolle, s. zu 6 9 36, und ebenso die Wölfe 7 15. Nur bei Mt schliesst sich hieran die Empfehlung der Vereinigung zweier sonst sich widersprechender Eigenschaften (vgl. Wünsche 131), Taubeneinfalt (Hos 7 11, s. oben S. 44 f) und Schlangenklugheit (Gen 3 1). Während die Schlange scheu sich vor dem Menschen verkriechet, ist die Taube zutraulich. Doch gilt die Schlange auch sonst vielfach für klug im guten Sinne: vorsichtig, aufmerksam, gelehrig. Der Spruch leitete ursprünglich zu 23—25 über (Wrl 66).

Weissagung des Geschickes der Jünger. Mt 10 17—25 = Lc 12 11 12. So lange vor dem eigenen Leidens- und Todesentschluss des Meisters ist eine Leidensweissagung für die Jünger schon an sich nicht am Platze und steht auch mit den Voraussetzungen der vorangegangenen Aussendung im Widerspruch. Das Stück ist aber auch inhaltlich Doublette zu Mt 24 9 10 13 14 und gleich letzterer Stelle parallel mit Mc 13 9—13, die Verfolgungen und Unbilden abspiegelnd, welche den ersten Gläubigen nach I Th 2 14 „von Seiten ihrer eigenen Volksgenossen" widerfuhren (Wzs 50). Mit δέ metabaticum wird **17** die 10 16 geforderte Klugheit auf die sich gestaltende Lage der Jünger bezogen: *seid auf der Hut* (προσέχειν ἀπό = הִשָּׁמֵר מִן wie 7 15) *vor den Menschen:* οἱ ἄνθρωποι in ihrer Gesammtheit entsprechend dem κόσμος Joh 15 19 17 14. Dieser zerfällt in Juden und Heiden. Jene übten in ihren Localgerichtshöfen (συνέδρια) eine gewisse Disciplin; ein Stück dieser Synagogenjustiz bildeten die wegen religiöser Vergehungen zuerkannten 39 Hiebe II Kor 11 24, Act 22 19. Dem Schicksale der Jünger unter den Juden treten **18** die Schicksale unter den Heiden gegenüber (daher das Gleichartige durch καί, das Verschiedenartige durch δέ angezeigt), wohl in Antecipation erst später gemachter Erfahrungen (Pls): vor Proprätoren, Proconsuln und Procuratoren (ἡγεμόνες) und Kaiser (βασιλεῖς), überhaupt vor heidnische Tribunale werden sie gestellt werden, damit auch *diesen* (αὐτοῖς also nicht wieder auf die Juden zu beziehen) *und den* von ihnen be-

Digitized by Google

herrschten *Völkern* das ***Zeugniss*** von Christus gebracht werde. In solchem Falle sollen sie sich **19** weder über das ***Wie,*** noch über das ***Was*** (πῶς ἢ τί) ihrer Vertheidigungsrede (II Tim 4 16) Sorge machen, da beides ihnen durch Eingebung (δοθήσεται = suggeretur Eph 6 19) des durch sie (**20** ἐν ὑμῖν) redenden Geistes zu Theil werden soll, vgl. Mc 13 11. Aber nicht blos im Gericht, auch sonst werden **21** nach Mch 7 6 sogar die nächsten Verwandten ihnen tödtliche Feindschaft erweisen: ἐπανάστασις = empörerischer Aufstand II Reg 3 4. Die Jünger werden **22** zum odium generis humani im passiven Sinne (Tac. Ann. 15 44 wird ihnen solches im activen Sinne = μισανθρωπία Schuld gegeben, wie anderswo den Juden, s. zu 5 43) werden, weil sie das ὄνομα ihres Meisters bekennen. ***Wer aber*** in solchem Bekenntnisse ***ausgeharrt haben wird bis an das Ende*** der Drangsale (εἰς τέλος aus 24 13), ***wird*** in das messianische Reich durch***gerettet werden.*** Die Stelle 23—25 scheint das Mittelstück zu bilden zwischen 10 16 und 40, von Lc ausgelassen (Wrl 67). Sondereigenthum des 1. Evglsten, charakteristisch für eine Zeit, da die Aufgabe der Mission noch auf Palästina beschränkt war (Gardner, Exploratio evangelica, 1899, 150f), ist der Spruch **23**, wonach die Apostel ihre Aufgabe noch nicht einmal in Israel ganz werden zu Ende geführt haben (τελεῖν τὰς πόλεις, explere urbes Tibull. I 4 69), wenn bereits der Messias als der von Gott verordnete Richter der Welt zurückkehrt; somit richtet sich das γάρ gegen die Besorgniss, sie könnten bei solcher Praxis bald gar keine Zufluchtsstätte mehr finden (B. Ws). Wo aber ist hier noch eine Spur der kurz vorübergehenden Aufgaben einer ersten, probeweisen Aussendung? Und wo bleibt Pls, wo die Heidenmission 24 14 28 19 20? Angereiht wird, um den geweissagten Leiden alles etwa Befremdliche zu nehmen, **24** ein auch Lc 6 40, Joh 13 16 15 20 verwertheter Gleichnissspruch. Der Jünger kann nicht erwarten, Liebe zu ernten, wo sein Meister nur Hass gefunden; vielmehr muss es **25** ihm genügen, wenn er nicht noch schlimmere Erfahrungen zu machen hat, als sein Meister (ἵνα γένηται als Umschreibung des Infinitivs γίνεσθαι ὡς = כְּ יִהְיֶה). Abermals Sondereigenthum ist der Spruch vom ***Beelzebul,*** 9 34 vorbereitet, 12 24 erklärt. Die von Cod B vertretenen Dative würden auf die Erklärung führen, dass sie ihm nach 9 34 den Beelzebul als Verbündeten vorwerfen (B. Ws). Die οἰκιακοί, eigentlich Haussklaven, sind überhaupt Hausangehörige (syr sin „Söhne des Hauses").

Aufforderung zu furchtlosem Bekenntniss. Mt 10 26—33 = Lc 12 2—9. Warum die Furcht überwunden werden muss, besagt **26**: die Sache, welche sie vertreten, kann nun einmal nicht geheim bleiben. Der Spruch steht Mc 4 22 = Lc 8 17 in einer anderen Gedankenreihe; an die Stelle des Uebergangs der Wahrheit aus dem engeren in den weiteren Kreis tritt **27** der des vor keinem Zeugen (ἐν τῇ σκοτίᾳ) vertraulich (εἰς τὸ οὖς) Vernommenen in die weiteste Oeffentlichkeit. Ein späteres Stadium derselben Entwickelung bezeichnet Lc 3. Zu fürchten **28** brauchen sie sich nicht vor (φοβεῖσθαι ἀπό in LXX für יָרֵא מִן, aber selbst die Griechen sagen φόβος ἀπό aus der Vorstellung, dass man sich vom Gegenstande der Furcht abwendet) solchen, deren Mordgier die Seele nicht erreichen kann. Der aber *Leib* (vgl. Mt 5 29 30) ***und Seele*** dem *Verderben* der ***Gehenna*** überliefern ***kann,*** ist Jak 4 12 Gott. Zur ganzen Sentenz vgl. Sap 16 13—15, II Mak 6 26, IV Mak 13 14. Gegen jedwede Todesfurcht soll wappnen **29** der Hinweis auf die צִפֳּרִים. Nach Am 3 5 „fällt ein Vogel

Digitized by Google

auf die Erde ohne eine Schlinge?“ dachten die griech. Ausleger auch hier an eine solche Mittelursache. In Wahrheit wird aber das aus der Luft zur Erde Fallen direkt auf die letzte Ursache zurückgeführt, weil auch das scheinbar Zufälligste und Geringfügigste unmittelbare Bestätigung des Weltgesetzes ist, nicht ἄνευ τοῦ πατρὸς ὑμῶν geschieht, ohne Wissen und Zuthun des Gottes, der euch gegenüber Vater ist: ἄνευ θεοῦ sagen auch die Griechen, vgl. Jes 36 10 ἄνευ κυρίου. Im Gegensatze zu den *Sperlingen*, deren *man zwei um ein* ἀσσάριον (assarius, Dimjnutiv für As, s. oben S. 61) *kauft*, steht 30 nachdrucksvoll ὑμῶν voran. Das at. Bild (I Sam 14 45, II Sam 14 11, I Reg 1 52) für die providentia specialissima (Sorge für das Geringste am einzelnen Gotteskind) begegnet in anderen Wendungen auch Lc 21 18, Act 27 34. Es ist eine Litotes, wenn 31 nur eine grosse Differenz zwischen *vielen Sperlingen* und der persönlichen Creatur gesetzt wird. Dann wird 32 die Forderung furchtlosen Bekenntnisses 26 27 wieder aufgenommen mit οὖν. Das Verbum ὁμολογεῖν wird wie ὀμνύειν 5 34 mit ἐν construirt, weil das Bekenntniss als an seinem Gegenstande haftend vorgestellt ist. Gedacht ist hier und 33 an das Endgericht, welches sonach Gott selbst hält, aber unter entscheidender Betheiligung des Messias. Letzterer dagegen richtet in den specifisch matthäischen Stellen 16 27 25 31. Specifisch matthäisch ist aber auch das doppelte ἔμπροσθεν τοῦ πατρός κτλ. statt der Engel Lc 8 9.

Zwiespalt unter den Nächsten. Mt 10 34—36 = Lc 12 51—53. Ueber 34 μὴ νομίσητε ὅτι ἦλθον s. zu 5 17. Mit βαλεῖν ist, wenn der Ausdruck überhaupt nicht vorzugsweise auf die Vorstellung des Schwertes gemünzt ist (Apk 14 19), ein plötzliches Hereinwerfen des Friedens, gleichsam das Gegenbild zum Erisapfel, negirt; vielmehr wird jener nur durch den Kampf hindurch gewonnen (B.Ws). Damit streicht Jesus aus dem Bilde der messianischen Aera wenigstens für die zunächst folgende Uebergangszeit das Mch 4 3 5 4 5, Sach 9 9 10 geweissagte Glück des Friedens, stellt statt dessen 35 mit Erinnerung an Ex 32 27, Ez 6 3 14 17 21 12 Krieg in Aussicht (διχάσαι, in trennende Feindschaft versetzen), und zwar in genauem Anschlusse an Mch 7 6 unter den Hausgenossen selbst (νύμφη hier = junge Frau, Schwiegertochter), wozu ihm die, Mc 3 21 31—35 an der eigenen Familie gemachte Erfahrung nach dem Kanon Mt 10 24 = Lc 6 40 Anlass bot.

Bedingungen der Nachfolge. Mt 10 37 38 = Lc 14 25—27. Trotz einer späten Talmudstelle (A. Meyer, Muttersprache Jesu 78) konnte *Kreuz* 38 (Doublette zu 16 24, aber statt αἴρειν schreibt Mt diesmal λαμβάνειν, wie schon 5 40 geschah, vgl. Lc 6 29 30) die in der Nachfolge Jesu erduldete Pein mit Hinsicht auf die Uebung, den Missethäter sein Kreuz selbst zur Richtstätte schleppen zu lassen (Joh 19 17), doch wohl erst heissen, seitdem sein eigener Weg am Kreuze geendet hatte. Vielleicht weist der Ausdruck sogar auf paul. Ursprung zurück: vgl. Gal 2 20 Χριστῷ συνεσταύρωμαι und 6 14 ἐμοὶ κόσμος ἐσταύρωται κἀγὼ κόσμῳ; daher ein kreuzscheuer Jude (I Kor 1 23, Gal 5 11 6 12) οὐ δύναται εἶναί μου μαθητής, womit Lc 26 27 das matthäische οὐκ ἔστιν μου ἄξιος ersetzt.

Epilog. Mt 10 39—11 1. Die Pointe des Paradoxons 39 (Doublette zu 16 25 = Mc 8 35 = Lc 9 24) liegt in der Gleichsetzung des ἀπολέσαι τὴν ψυχήν (vgl. ἀπώλεια Mt 7 13) mit dem εὑρεῖν τὴν ψυχήν. Möglich ist dieselbe, weil die ψυχή gleichermaassen Subjekt einerseits des sinnlichen Lebens, welches im Tode

Digitized by Google

verloren geht, andererseits des höheren ist, welches bei der Auferstehung den Finderlohn des Märtyrers bildet (J. Ws 152). Der Ausdruck εὑρεῖν ist übrigens bedingt durch den conträren Gegensatz zu ἀπολέσαι = amittere (im 1. Glied) und perdere (im 2. Glied: zu Grunde richten durch Preisgebung). Demgemäss bedeutet εὑρεῖν im 1. Glied sicher stellen für den Augenblick, im 2. dagegen für alle Zukunft. Darangabe und Aufopferung des an sich vergänglichen Sinnenlebens wird Bedingung dauerhafter Lebenserrungenschaft, selbstsüchtiger Lebensgewinn dagegen gilt nach göttlichem Maasstabe gleich Lebensverlust. Es folgt ein Hinweis auf den Lohn der Treue im Sendbotendienst, zugleich Gegensatz zu 10 15 = Lc 10 12—15, daher **40** parallel mit Lc 10 16. Eine verwandte Form liegt Mc 9 37 (vgl. Joh 13 20) vor, wie auch **42** = Mc 9 41 ist. Daher ἕνα τῶν μικρῶν τούτων, obwohl im Vorblick auf Mc 9 42 geschrieben, auf solche zu beziehen ist, die im Gemeindeleben im Verhältniss zu Aposteln und Propheten nur auf untergeordneter Stufe stehen (Wzs 591). Sondereigenthum bleibt **41**, womit Jesus „seinen Jüngern die Häuser seiner Gläubigen öffnet“ (Euthymius). Dabei ist εἰς ὄνομα (rabbinisch לְשֵׁם) προφήτου oder δικαίου oder μαθητοῦ zu verstehen: im Hinblick auf das, was der Name „Prophet“, was der Begriff „Gerecht“, was die Thatsache der „Jüngerschaft“ in sich schliesst und besagen will; also, wie wir sagen, um der Sache willen, um des Guten an sich willen. Es soll damit der höhere, unegoistische Beweggrund der Aufnahme gekennzeichnet sein. Uebrigens war in der nachapost. Zeit ***eines Propheten Lohn*** nach der Regel Mt 10 10 = Lc 10 7, und zwar keineswegs spärlich, bemessen, vgl. Διδαχή 13. ***Wer einen*** wandernden ***Propheten***, so wie es sich gebührt, ***aufnimmt***, den erwartet im Messiasreich derselbe ***Lohn***, welcher dort dem Propheten selbst zu Theil wird, vgl. 5 12. Die Anwohner des galiläischen Sees kühlen noch heute das Seewasser in langhalsigen porösen Krügen ab; ein Trunk daraus ist dem Wanderer Wohlthat. Die damit abgeschlossene Aussendungsrede ist hier so sehr die Hauptsache, dass **1** das wirkliche Weggehen und Wirken der Jünger hinter einer allgemeinen abschliessenden Bemerkung verschwindet und 12 1 die Jünger wieder bei Jesus sind, als wäre nichts geschehen.

Die Anfrage des Täufers. Mt 11 2—6 = Lc 7 18—23. ***Im Gefängnisse*** **2** befindet sich der Täufer seit 4 12. Von da sendet er (πέμψας διά = שָׁלַח בְּיַד wie I Sam 16 20, vgl. Ex 4 13) seine ***Jünger*** mit der Anfrage **3** σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος, d. h. wie Hbr 10 37 der Mann der Zukunft, הַבָּא; die aus Ps 118 26 stammende Messiasbezeichnung klingt auch Mc 1 7 = Lc 3 15 und Apk 1 4 an. Dass Mt die Erklärung Jesu **5** in buchstäblicher Weise gedeutet hat, zeigt schon seine ganze Disposition (s. Einl. I 2). Ueber σκανδαλίζεσθαι = irre werden **6** s. zu 5 29.

Jesu Zeugniss über den Täufer. Mt 11 7—19 = Lc 7 24—28 31—35 16 16. Der Zweck des Täufers in der Wüste war **7** das Gegentheil von aller auf Weltförmiges gerichteten Schaulust. Zu ἐν μαλακοῖς (Neutrum als Stoffbezeichnung wie ψυχροῦ 10 42) **8** ergänzt CL rec. aus Lc 25 ἱματίοις. Auch **9 10** stimmt fast wörtlich mit der Lc-Parallele. Dagegen will der weitere Fortgang zeigen, wie das Auftreten des Täufers trotzdem, dass er **11** persönlich noch ausserhalb des Gottesreichs stehen blieb, doch für letzteres von entscheidender Bedeutung war; daher **12** Einführung mit dem gegensätzlichen δέ (fehlt D). Das Neue, welches ***von den Tagen des Täufers Johannes***

Digitized by Google

an begegnet, besteht darin, dass das Reich Gottes βιάζεται (Hesychius: βιαίως κρατεῖται), in eiferndem Verlangen bestürmt, herbeigezwungen und erobert wird; βιασταί drängen auf es zu und in es hinein. Das ist wahrscheinlicher lobend gemeint von solchen, welche in ernster Anstrengung der Busse sich darum bemühen (Kl), wohl auch zu energischem Zugreifen, unter Umständen zu Gewaltthaten von der Art der 5 29 30 6 24 10 37—39 18 8 9 geschilderten sich aufraffen, oder in kühnem Glauben die Vollendung der nur geringen und verborgenen Anfänge vorwegnehmen (Baldensperger 239, ähnlich Wdt I 76 II 301f 368f 383 602), als tadelnd von solchen, welche mit den selbstgewählten Wegen eigensüchtiger Gewalt die Erfüllung der Verheissung herbeizwingen wollen (B.Ws): der Religionsfehler des Pharisäismus oder vielleicht gar des Zelotismus (A. Schweizer, StKr 1836, 90—122, Glaubenslehre II 5f 79; J.Ws, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, 82 192—197). Aber von einem blossen Wollen oder Versuchen wird hier doch nicht gesprochen; ein thatsächliches Besitzergreifen vom Gottesreich (ἁρπάζουσιν αὐτήν) auf illegitimem Wege aber gibt es nicht (Hpt, Die eschatologischen Aussagen Jesu, 1895, 68f). Unter dem Eindrucke eines allgemeinen Sturmlaufens, das dem Erwerb des schon von Johannes angekündigten, dann von Jesus gepredigten, Reiches galt, ist dieses, jedenfalls bereits einen Höhepunkt seiner Wirksamkeit bezeugende, Wort gesprochen (Mr). Nicht aber ist die Rede von unaufhaltsamem Durchbruch, den sich das Gottesreich verschaffe (Br 616) — der an sich mögliche mediale und absolute Gebrauch von βιάζεσθαι = Gewalt anwenden (Deissmann, Neue Bibelstudien 85) scheitert an dem Erklärungssatze βιασταὶ ἁρπάζουσιν αὐτήν — noch von gewaltsamer Unterdrückung durch Juden (Dlm I 115f), Pharisäer (Hgf, Evglien 75, ähnlich L. Paul, Die Vorstellungen vom Messias und vom Gottesreich, 1895, 54f) oder Bestürmung durch Häretiker (Pfl 508). Erst als Begründung der 12 constatirten Neuigkeit folgt **13**, was Lc 16 vorangestellt ist, dass bis auf den Täufer nur ein geweissagtes Gottesreich bestand, wobei, abermals im Gegensatz zu Lc, *das Gesetz* hinter *die Propheten*, d.h. unter den prophetischen Gesichtspunkt gerückt ist. Weil nun aber bei der Behauptung, dass die at. Weissagung *bis* zu *Johannes* reiche, an Mal gedacht war (J.Ws 193), schliesst sich in dem Sondereigenthum **14** ein weiteres, Jesu Werthung des Täufers betreffendes, Wort an, dessen geschichtliche Stellung wohl aus 17 12 erhellt, während sein Inhalt schon Lc 1 17 antecipirt war: Johannes, der 9 noch über alle Propheten gestellte, *ist* jetzt der Mal 3 23, bzw. 4 5 geweissagte *Elias*, aber (weil nicht persönlich der Lc 9 54 charakterisirte Prophet der Vergangenheit, daher Joh 1 21) nur in relativer, für den auf den Weissagungsbeweis sich verstehenden Sinn gültiger Weise: εἰ θέλετε δέξασθαι; daher **15** das auf ein tieferes Verständniss dringende ὁ ἔχων ὦτα ἀκουέτω; s. zu Mc 4 23. Das folgende Gleichniss **16** knüpft im Gegensatze zu der Anleitung zur richtigen Beurtheilung des Täufers 14 mit δέ an. Statt ἑτέροις (it) haben vg (coaequalibus) und die syr. Uebersetzungen ἑταίροις gelesen. Es handelt sich **17** um kindischen Spielverderb, wobei Knaben und Mädchen sich zu zanken scheinen: Wir haben euch mit der Flöte aufgespielt, und ihr habt nicht dazu getanzt; wir haben euch ein Klagelied gesungen, wie zum Begräbniss, und ihr habt nicht dazu, wie die Trauerweiber, an die Brust geschlagen. — Zu δαιμόνιον ἔχει **18** vgl. Mc 3 30. Aber **19** *die* göttliche *Weisheit*, die göttliche Heilsveranstal-

Digitized by Google

tung (s. zu I Kor 1 21), in deren Dienst Johannes und Jesus aufgetreten sind, *wird* im Gegensatz zu den Schimpfworten 18 19 ***gerechtfertigt***, für gerecht erkannt (Jlchr II 34): δικαιοῦν steht wie 12 37, Lc 7 29 10 29, nicht aber etwa wie Act 13 39, was den griech. Auslegern vorschwebte; am meisten entsprechen spätjüd. Stellen wie Ps Sal 2 15, wo δικαιοῦν τὸν θεόν Anerkennung der Gerechtigkeit Gottes von Seiten Gerechter bedeutet. So auch hier Anerkennung seiner Weisheit von Seiten (ἀπό wie ἐκ) ihrer eigenen Angehörigen. Aber statt τέκνων (so auch syr sin cur) bieten ℵB ἔργων. Gedacht ist an die Wirkung, welche sie auf die Menschen ausübt. Die Weisen erkennt man ***aus ihren Werken:*** so meinte es Mt, falls er, vielleicht im Rückblick auf 11 2 5, ἔργων geschrieben haben sollte; vgl. 12 27 28.

Wehe über die galiläischen Städte. Mt 11 20—24 = Lc 10 13—16. Wahrscheinlich fällt nach **20** diese Rede in die Zeit, da Jesu galiläisches Wirken seinem Abschlusse entgegensieht. Eben darum könnte sie Lc bald nach 9 51 angebracht haben (B. Ws). Genannt werden **21** das sonst unbekannte ***Chorazin***, vielleicht in der Trümmerstätte Keraze zwischen den Hügeln 1/2 Stunde nördlich von Kapernaum wieder zu erkennen, und das, aus Mc 6 45 8 22, Joh 1 44 12 21 bekannte, ***Bethsaida***, worüber s. zu Lc 9 10. ***Wären*** solche ***Kraftthaten*** (δυνάμεις, Mt denkt dabei an 11 5; daher bringt er das Wehe zu früh) in den altbekannten, schon Jes 23 und Ez 26 und 27 mit dem göttlichen Strafgericht bedrohten, heidnischen Weltstädten am Meer, ***in Tyrus und Sidon geschehen, so hätten*** die Einwohner derselben, dem Beispiele der Nineviten 12 41 folgend, ***längst*** (πάλαι) ***Busse gethan in Sack***, d. h. grobem, durch einen Strick zusammengehaltenem, sackähnlich am blossen Leib hangendem Trauergewand, ***und in Asche***, die man sich nach 6 16 auf das Haupt streute oder zur Lagerstätte nahm; vgl. Jon 3 5 6 8, Dan 9 3, Job 2 8 42 6, Ps Salom 2 21. Weil unter diesen Städten ***Kapernaum*** als gleichsam des Messias Residenz besonders bevorzugt war, erfolgt die effectvolle Frage: ***doch nicht bis zum Himmel willst du erhöht werden?*** So lesen **23** die älteren Uncialhandschriften, während die späteren den rec. ἡ ὑψωθεῖσα statt μὴ ὑψωθήσῃ bieten. Ebenso gefügig im Zusammenhang wie rec., aber geringer bezeugt ist ἢ ὑψώθης (Mr-Ws). Zu Grunde liegt Jes 14 13 σὺ δὲ εἶπας ἐν τῇ διανοίᾳ σου· εἰς τὸν οὐρανὸν ἀναβήσομαι. 15 νῦν δὲ εἰς ᾅδου καταβήσῃ; vgl. Dan 8 10, Apk 11 12 20 9. Statt des activischen καταβήσῃ BD it vg lesen ℵ CL rec. καταβιβασθήσῃ. Auffallend ist **24** ὑμῖν, sofern gleich darauf der Gegenstand der Anrede mit σοί bezeichnet ist; andererseits s. zu Lc 10 12. Beides kommt auf Rechnung des Mt, welcher den Spruch 10 15 hier wiederholt und variirt (Wrl 67 181).

Jubelruf. Mt 11 25—27 = Lc 10 21 22. Mit ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ **25** lenkt Mt auch 12 1, vgl. 13 1, in einen durch Auslassungen oder Einarbeitungen unterbrochenen Zusammenhang zurück; also eine ganz ungefähre Zeitangabe, wie τῷ δ' αὐτῷ χρόνῳ bei Appian, Bürgerkriege 3 77. Da ἀποκριθείς wie Mc 9 6 zur Einführung einer bestimmt motivirten Rede dient, muss Mt die folgenden Worte als durch die Erfahrungen 20—24 bedingt gedacht haben. Die Formel ἐξομολογεῖσθαι τῷ θεῷ, sonst = bekennen, steht in LXX (vgl. besonders JSir 51 1), im Anschlusse daran Rm 14 11 15 9 und hier für יהודה ליהוה. Der Vatergott, wiewohl er ein *Herr* ist ***des Himmels und der Erde***, gibt sich doch gerade ***den Unmün-***

Digitized by Google

digen zu erkennen (NtTh I 169). Das ταῦτα bezöge sich zwar contextmässig auf 20—24 (nach B.Ws sogar auf 19); gemeint kann aber nur sein der Inhalt des von Jesus und seinen Jüngern verkündigten Evglms (vgl. Mt 13 11 τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν), welcher sich gerade der ungebildeten, aber auch unverbildeten Einfalt Mt 5 3 (νήπιοι = פְּתָאִים Ps 19 8 116 6) zugänglich erweist. Mit ὅτι wird der Gegenstand des Dankpreises eingeführt. Ueber das Satzverhältniss (ἔκρυψας καὶ ἀπεκάλυψας coordinirt, während jenes diesem zunächst nur zur Voraussetzung dient) s. zu Mc 2 22 (WDT II 397), zur Sache vgl. theils 1 Kor 1 21 26, theils Eph 3 3—6 = Kol 1 26 27. In **26** liegt entweder die Ergebung in die Thatsache, in welchem Falle ὅτι = denn (BLK), oder eine Wiederholung und Bestätigung des Dankpreises, in welchem Falle ὅτι = dass oder weil und vorher ἐξομολογοῦμαί σοι zu wiederholen ist (MR-WS). So und nicht anders (οὕτως) wurde vollzogen (ἐγένετο), was vor Gott ***wohlgefällig*** (εὐδοκία ἔμπροσθέν σου gehört zusammen), in seinem Willen beschlossen war, vgl. Mt 18 14 θέλημα ἔμπροσθεν τοῦ πατρός μου. In solchem Zusammenhang kann **27** πάντα μοι παρεδόθη unmöglich auf die Verleihung messianischer Machtbefugnisse oder gar auf die Uebergabe des Weltregiments an Jesus (so gewöhnlich, als ob Mt 28 18 oder I Kor 15 27 Auslegungskanon für eine Stelle der Spruchsammlung und nicht vielmehr deren Nachklang wäre), schwerlich auch nur auf das Vermögen des siegreichen Widerstandes wider schädliche Mächte Lc 10 19 (WDT II 177f 432f), eher auf Alles bezogen werden, was zur Ausführung des in Rede stehenden göttlichen Heilsrathschlusses (KL, WS, GDT), zur Verwirklichung seines Reiches dient (BLK, KRAUSS, Das protest. Dogma von der unsichtbaren Kirche, 1876, 165). Noch näher liegt es, das πάντα auf ταῦτα 25 zurückzubeziehen (DLM I 232 f) und, weil da von den Geheimnissen des Gottesreiches und im Folgenden von γινώσκειν die Rede ist, das παρεδόθη im Sinne der Lehrüberlieferung (παράδοσις, vgl. Mc 7 13) und im Gegensatze zu der menschlichen Provenienz der pharisäischen Tradition zu verstehen (GROTIUS, KÜHNÖL, HFM, SEYDEL, JpTh 1881, 761f, J. WS, SCHM, PrM 1900, 10 f). Jedenfalls beweist die Verbindung dieser Aussagen mit der sofort folgenden Umschreibung seines Sohnesverhältnisses den innigen Zusammenhang des letzteren mit seinem Berufsbewusstsein. Denn eben darum ist er der Sohn, weil Gott in ihm allein das geeignete Organ vollkommener Offenbarung, d. h. aber den Messias, erkannt hat (B.WS). Wie aber die entscheidende Stellung Jesu im Gottesreich auf der an seine Person gebundenen Vermittelung der vollen Erkenntniss beruht, so wieder diese Ausschliesslichkeit der Vermittelung auf dem singulären religiösen Erlebniss Jesu. Letzteres führte zu einer Erkenntniss des Vaters, wie sie Jesus selbst keinem Anderen mehr zutraut; darum eben ist er ***der Sohn*** schlechthin (s. zu Mt 5 45), und dieses sein Sohnesbewusstsein ist zugleich sein Messiasbewusstsein: „In dieser rein religiösen Form ist es der Quellpunkt all seines Wirkens, ja der Kern seines Wesens überhaupt“ (J. WS, Predigt Jesu, 158).

Heilandsruf. Mt 11 28—30. Dieses werthvollste Sondereigenthum des Mt ist zwar voll at. Reminiscenzen (Jes 14 3 28 12 55 1—3, Jer 6 16 31 2 25, besonders aber JSir 3 6 6 24 25 28 29 51 23—27), aber doch selbst im NT einzigartig. Die im richtigen Zusammenhang mitgetheilte (BRDT 561f 576f) Stelle erläutert den Messiasgedanken Jesu in seinem Gegensatze zu den Volkserwartungen am beredtesten, wie sie andererseits auch den Weg nach der Ueberwin-

Digitized by Google

dung des Gesetzesstandpunktes im Paulinismus und nach der Höhe von Joh 15 15 weist. Die Zeitnähe des Wortes ist angezeigt durch die Anklänge Mc 6 31 δεῦτε . . . ἀναπαύσασθε und die Situation Mc 6 34. Die κοπιῶντες 28 sind die unter der Last der pharisäischen Satzungen (23 4 = Lc 11 46 φορτία, daher πεφορτισμένοι) sich Abmühenden (B. Ws, nach Field geradezu Müde). Für solches *Joch* (Act 15 10) sollen sie 29 das seinige auf sich nehmen und seine Schüler werden Joh 8 31; denn *von ihm* kann man lernen, *sanftmüthig*, wie die 5 5, bzw. 4 Seliggepriesenen, zu werden, weil er es selbst ist. So werden sie die ersehnte *Ruhe für* ihre *Seelen finden* (wörtlich dem Grundtext von Jer 6 16 entsprechend, weder LXX noch Aquila haben ἀνάπαυσιν), denn 30 das von ihm auferlegte *Joch* (rabbinisches Bild für Leitung, vgl. Jer 5 5, JSir 51 26, Apk Bar 41 2 jugum legis) *ist sanft* (χρηστός könnte auch heissen: gut, heilsam) *und* (reiner parallelismus membrorum), die *Last*, die er zu tragen gibt (vgl. Gal 6 5), *ist* nicht schwer (I Joh 5 3), weil seine Jünger gern und *leicht* von ihm lernen.

Erster Sabbatspruch. Mt 12 1—8 = Mc 2 23—28 = Lc 6 1—5. Mit ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ 1 lenkt Mt in einen neuen Zusammenhang über (s. zu 11 25), hier in denjenigen des Grundberichtes. Es sind also quellenmässig auseinanderliegende Stoffe, zu deren Zusammenordnung sich der Evglst mit jener Formel das Recht ertheilt. Das Ausraufen von *Aehren* erklärt Mt nach Motiv (ἐπείν.) und Zweck (ἐσθ.), verwirft aber 4 die Construction Mc 26 = Lc 4 durch Ersetzung des οὗς mit ὅ. Hierauf bringt Mt 5—7 einen Einschub, welcher insofern charakteristisch für die gesetzlich-conservativen Tendenzen des 1. Evglms ist, als Jesus sich über das Gesetz nur erhebt, um dieses sein Thun sofort aus dem Gesetz selbst und aus den Propheten zu rechtfertigen, also das Gesetz in demselben Augenblick, wo er es bricht, auch wieder bestätigt. Zunächst 5 (ἢ οὐκ ἀνέγνωτε wird nur aus 3 wiederholt) ein 2. und in der obschwebenden Sabbatsfrage unmittelbar schlagendes Beispiel, vgl. eine ähnliche Argumentation I Kor 9 13 14. Von den Priestern nämlich, welche das Schauopfer essen, führt eine leichte Ideenassociation zu den Priestern, welche nach Lev 24 8, Num 28 9 10 Handarbeit am Sabbat zu verrichten haben, letzteren also, formell betrachtet, *entweihen*, βεβηλοῦν = חִלֵּל. Der Tempel, welchem ihre Arbeit gilt, dispensirt somit die Priester für ihr Thun. *Hier* aber 6 *ist etwas Grösseres als der Tempel.* Dem Judenthum der tempellosen Zeit gilt später das Gesetz für das Grössere; hier dagegen die Person desjenigen (daher C rec. μείζων), welcher als ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ (Mc 1 24) mehr ist als τὸ ἅγιον, der Tempel, vgl. Joh 2 19 21, wie er auch Mt 12 41 42 mehr (πλεῖον ebenfalls neutrisch) ist als Jonas und Salomo. Da das δέ 7 den Uebergang zu einem neuen Gedanken anzeigt, ist es keineswegs durch den Zusammenhang geboten, den neutrischen Ausdruck zu pressen, als handle es sich um etwas Grösseres als Tempel und Cultuspflicht, nämlich um ἔλεος (Ngn I 268f). Die Gegner hätten die (hungernden) Jünger Jesu *nicht verurtheilt* (der Indicativ κατεδικάσατε drückt die hypothetische Wirklichkeit aus), wenn sie von dem Sinn des schon 9 13 citirten, dem Mt geläufigen Prophetenspruches eine Ahnung besässen. In der That also sind jene *unschuldig*, weil sie als Reichsgenossen (entsprechend dem Δαυεὶδ καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ 3) auf derselben Stufe stehen, wie der Bringer des Reiches selbst.

Digitized by Google

Dem 1. Evglsten mochte nach seiner sonstigen Stellung zur Gesetzesfrage (s. Einl. I 2 III 5) die Umgehung eines Satzes, welcher principielle Ueberlegenheit des Menschen und seiner Bedürfnisse über den Sabbat ausspricht, schon an sich nahe liegen. Dazu kommt aber, dass in Folge des Eintrags 5—7 das logische Verhältniss verschoben wurde, so dass **8** jetzt dazu dient, die Schuldlosigkeit der Reichsgenossen, d. h. ihre Zugehörigkeit zu und Ebenbürtigkeit mit dem Herrn des Reichs zu erweisen. Daher die Verbindung mit γάρ, so dass der Ausspruch jetzt in der Rolle eines Untersatzes der neuen Argumentation erscheint, worüber der Untersatz der alten Mc 27 mit dem ganzen ursprünglich obwaltenden Zusammenhang verloren geht.

Zweiter Sabbatsspruch. Mt 12 9—14 = Mc 3 1—6 = Lc 6 6—11. Die lose Anreihung Mc 1 gestattet dem Mt, beide Sabbatsprüche **9** auf Einen Tag zu verlegen. Daher die Verbindung mit μεταβὰς ἐκεῖθεν wie 15 29. Das αὐτῶν geht auf die 12 2 erwähnten Pharisäer oder besser auf die Galiläer überhaupt, wie 4 23 9 35 11 1. Nach Mc 4 = Lc 9 ist die Frage nur in Jesu Munde am Platz (vgl. auch Lc 14 3), und es weist demnach auf secundäre Darstellung, wenn **10** εἰ (aus Mc beibehalten, jetzt aber wie 19 3. entsprechend dem hebr. ם‍ bei directer Frage) ἔξεστι τοῖς σάβ. θερ. die eigentliche Pointe den Pharisäern in den Mund gelegt, und das Material der Beweisführung 12 in der Form einer Folgerung ὥστε ἔξεστιν τοῖς σάββασιν καλῶς ποιεῖν (hier = καλοποιεῖν II Th 3 13, sonst recte agere, wohl daran thun Mc 7 37, Act 10 33) zur Antwort Jesu umgestaltet wird. Die Pharisäer sagen: Heilen ist Arbeit. Jesus sagt: Heilen ist Wohlthat (Rs). Als (minderwerthigen) Ersatz für die schlichte Alternative Jesu stellt dann Mt zwischen jene Frage und diese Antwort **11** aus eigenen Mitteln, gerade wie auch in der Sabbatgeschichte 12 5—7 geschehen war, eine Berufung auf gewisse Thatsachen des unverkünstelten Volkslebens, also eine argumentatio e concesso in einem anakoluthischen, eigentlich 2 Fragen in einander schiebenden, Satze; anstatt eines 2. Relativsatzes folgt: ***fasst er es nicht und stellt es auf die Beine?*** Was vom Standpunkt des beatus possidens als ein Werk der Noth erscheint, kommt im Sinne Jesu, weil im Interesse der Thiere gelegen, als Werk der Barmherzigkeit in Betracht. Darauf erbaut sich **12** eine argumentatio a minore, darin οὖν die Folgerung auf Grund des dem Thiere beigelegten Werthes einleitet: ***Wie viel also ist ein Mensch vorzüglicher als ein Schaf?*** Wie **14**, so hat auch 22 15 27 1 2 28 12 λαμβάνειν trotzdem, dass es formal dem consilium capere, i. e. inire entspricht, doch nur den Sinn von Berathen.

Zulauf und gehäufte Heilungen. Mt 12 15—21 = Mc 3 7—12 = Lc 6 17—19. Mt, der, im Geleise des Mc sich haltend, **15** auf dessen allgemeine Schilderung von dem wachsenden Umfang des Rufes Jesu und der Ansprüche, die in Folge dessen an ihn gestellt worden, stösst, lässt hier aus, was er bereits 4 24 25 antecipando gegeben hatte. Die Verkürzung erhellt aus καὶ ἐθεράπευσεν αὐτοὺς πάντας (s. zu 8 16), was die unerwähnt gebliebene Heilsbedürftigkeit der ihm Nachfolgenden Mc 8 = Lc 17 voraussetzt. Ganz eigen ist dem Mt die Motivirung γνούς, wodurch ἀνεχώρησεν die Bedeutung eines Rückzuges vor dem Mordplane der Pharisäer 12 14 gewinnt. Das Mc 12 den Dämonischen geltende Verbot richtet sich **16** wie 9 30 an die Kranken überhaupt, wie Mt auch sonst die strenge Unterscheidung des Mc verwischt. Hat Mt einerseits die

Digitized by Google

Perikope verkürzt, so erweitert er sie andererseits wieder durch die **17** in der Art seiner Reflexionscitate eingeführte Weissagung Jes 42 1—4, vgl. auch 41 9, die zumeist nach dem Grundtext reproducirt wird mit dem Zwecke, die dem sonstigen prophetischen Programm scheinbar so entgegenlaufende Art der messianischen Wirksamkeit Jesu zu rechtfertigen: seine auffällige Zurückhaltung von der Oeffentlichkeit, sein stilles, aber freilich um so wohlthätigeres Wirken auf beschränkter Bühne. Wie der Sache nach schon 8 17 geschehen, so wird hier erstmalig auch ausdrücklich (vgl. Act 3 13 26 4 27 30) der Messias mit dem deuterojesajanischen עַבְדִּי יְהוָה identificirt, als welcher Lc 1 54 das ganze Volk, Lc 1 69, Act 4 25 der König David erscheint. Die Aoriste **18** sind zu fassen wie εὐδόκησα Mt 3 17, woher auch die LA ἐν ᾧ (CD) stammt, während εἰς (fehlt ℵ B) ὃν (rec., auch in LXX wird εὐδοκεῖν oft mit Accus. verbunden) wie II Pt 1 17 die Richtung des Wohlgefallens andeutet. Das Zeitwort שָׁפַט gibt Mt mit αἱρετίζω = αἱρέομαι (im NT nur hier) wieder, den Begriff מִשְׁפָּט (Recht) wie LXX mit κρίσις, was im NT immer Gericht heisst. Weder im hebr. noch im griech. Text steht **19** ***er wird nicht streiten*** (ἐρίζειν). Das Hauptgewicht ruht auf der positiven Aussage **20** ***das zerstossene Rohr wird er nicht zerbrechen und den rauchenden Flachs*** (Docht) ***nicht auslöschen***, d. h. die schwachen Reste des Guten im Volke nicht übersehen, ἕως ἂν ἐκβάλῃ εἰς νῖκος τὴν κρίσιν, ***bis dass er das*** von ihm verkündigte messianische ***Gericht zum*** vollen ***Sieg hinausgeführt haben wird*** = I Kor 15 25 ἄχρι οὗ θῇ πάντας τοὺς ἐχθροὺς ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ. Aber nur in ἐκβάλῃ klingt noch Jes 42 3 יוֹצִיא nach, im Uebrigen aber 42 4 עַד יָשִׂים בָּאָרֶץ מִשְׁפָּט LXX ἕως ἂν θῇ ἐπὶ τῆς γῆς κρίσιν, wobei das dem Mt angehörige εἰς νῖκος an die Uebersetzung von לָנֶצַח Jes 25 8, bei Pls I Kor 15 54, vgl. 55 57, erinnert. Endlich der Schluss **21** stimmt sogar gegen den Grundtext wörtlich mit LXX: also Beispiel eines gemischten Citats. Nur hier im NT ἐλπίζειν mit dem einfachen Dat. Die 2mal erwähnten ἔθνη sind im Sinne des (matthäischen) Universalismus zu fassen.

Jesu Vertheidigung wider die pharisäische Anklage auf dämonische Allianz. Mt 12 22—37 = Mc 3 22—30 = Lc 11 15—23 12 10. In dieser Doublette zu 9 32—34 ist **22** der ***Besessene*** nicht blos ***stumm***, sondern, um die Wiederholung erträglich zu machen, überdies auch ***blind***, wird also dreifach geheilt: schon um der gleichen Einführung mit προσήνεγκαν αὐτῷ κωφόν (so B und die syr. Uebersetzungen) oder der Umschreibung dieses Satzes durch προσηνέχθη αὐτῷ . . . κωφός (ℵCD und die latein. Uebersetzungen) willen blos Steigerung eines und desselben Vorfalls. Denn dass die Stummheit das Hauptübel bleibt, zeigt ὥστε τὸν κωφὸν λαλεῖν κτλ. Bei dieser Gelegenheit wird **23** in μήτι οὗτος (***doch nicht etwa dieser***, dem man es sonst nicht ansieht?) erstmalig die ahnende Volksstimme laut, Jesus möchte ***der Davidssohn*** (wie 9 27), d. h. der Messias sein (s. Einl. I 3). Das an Stelle von ἐθαύμασαν 9 33 tretende ἐξίσταντο ist um so gewisser Nachwirkung des bedenklichen ἐξέστη Mc 3 21, als Mt das Wort sonst nicht kennt. So wie in der Parallele 23 = 9 33 geschieht, gelangt bei Mt überhaupt das Staunen der Massen immer zu einem bestimmten Ausdruck. Das Fehlen des Artikels von ἄρχοντι **24** beruht wohl nur auf nachlässig verkürzender Wiedergabe von Mc 22; genauer müsste übersetzt werden: als dem Obersten. In der Einleitung zur Vertheidigungsrede wiederholt **25** aus 9 4 das Motiv, ***da er ihre Gedanken kannte:*** man hatte ihm davon gesagt. An-

Digitized by Google

statt der von Mc in Frageform an die Spitze gestellten Conclusion beginnt Mt mit dem Obersatz, welcher die allgemein gültige Erfahrung ausspricht, dass *jedes Reich,* welches zum Schauplatz des Parteitreibens und Bürgerkrieges geworden ist, *verwüstet wird,* wie Jes 1 7 vom Lande gesagt ist. Dasselbe gilt auch vom *Haus* (im Sinne von Familie), wozu Mt das Zwischenglied der *Stadt* fügt. Während Mc 23 dem mit sich selbst uneins gewordenen Satan Bestand abgesprochen wird, betrifft solche Aussage 26 *sein Reich* für den Fall, dass der *Satan den Satan* (aus Mc 23), also sich selbst *vertreibt.* Der Eintrag 27 28 verräth sich als solcher dadurch, dass 29 sich auch formell durch Fortsetzung der Construction mit πῶς unmittelbar an 26 anreiht. Die Exorcisten von der Partei der Pharisäer (über οἱ υἱοί s. zu Mc 2 19) werden, sofern sie von den übrigen Pharisäern doch nicht verleugnet, ihre Erfolge doch nicht gleichfalls auf die Macht Beelzebuls zurückgeführt werden sollen, die *Richter* derjenigen sein, welche entweder auch diese ihre eigenen Schüler des Teufelbundes beschuldigen oder aber eingestehen müssen, dass sie mit einem doppelten Maassstabe messen. Die Weisheit wird aber auch diesmal ἀπὸ τῶν ἔργων αὐτῆς (s. zu Mt 11 19) gerechtfertigt, sofern in solcher Lage nichts übrig bleibt, als anzunehmen, dass er die, in den Dämonischen tobenden, unreinen Geister überwinde ἐν πνεύματι θεοῦ, d. h. durch die Uebermacht des in ihm waltenden Gottesgeistes. Weicht aber nur erst einmal die Satansherrschaft zurück, so *ist* in demselben Maasse im Anzug, in Verwirklichung begriffen, ja schon *zu euch gelangt,* factisch gekommen (hellenistisch abgeschwächte Bedeutung des Wortes „zuvorkommen", aber mit dem Nebensinn des Unerwarteten, Ueberraschenden wie I Th 2 16 ἔφθασεν ἐπ᾽ αὐτούς; insofern doch mehr als Lc 10 9 11 ἤγγικεν ἐφ᾽ ὑμᾶς) *das Gottesreich:* so, nicht Himmelreich, steht hier, wo πνεῦμα θεοῦ voranging, selbst bei Mt. Auf dem tertium non datur ruht Jesu Beweisführung mit Vorliebe; so gleich wieder Mt 30 = Lc 23. Ueber das bezeichnende Bekenntniss 29 = Mc 27 = Lc 21 22, demzufolge Jesus sich als Feind und Ueberwinder des Satans weiss, s. oben S. 45. Die Dämonenheilungen erscheinen als sieghafte Eingriffe in das Gebiet des Satans. Doch schwankt die herkömmliche Deutung der σκεύη (Geräthe, Waffen u. s. w.) τοῦ ἰσχυροῦ, *des* betreffenden *Starken,* dessen Besiegung in diesem Falle in Betracht kommt, auf die Dämonischen als Organe des Satans schon über die Grenzen des parabolischen Gebietes in das allegorische hinüber. Parteilosigkeit gibt es 30 Jesu gegenüber nicht. *Darum* 31 geht auf das Resultat der Beweisführung 25—29. In der Form des Spruches ist Mt einigermaassen von Mc abhängig, wie gleich die Einführungsformel (nur διὰ τοῦτο statt ἀμήν gesetzt), der Ersatz von τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων durch τοῖς ἀνθρώποις und die Verbindung der βλασφημία mit ἁμαρτία zeigen; dagegen stimmt der Einsatz mit πᾶσα zu Mt 25. Daran schliesst sich 32 eine wesentlich anders geartete Variation des Gedankens, in welcher an die Stelle des Gegensatzes zwischen allen möglichen Sünden, bzw. Lästerungen und der Lästerung des Geistes Mc 28 29 ein Gegensatz tritt zwischen Worten, die *wider den Menschensohn,* an dessen Unscheinbarkeit man sich ja stossen kann, und solchen, die wider das πνεῦμα geredet sind. Dieses ist nach Lc 11 13 das höchste Gut unmittelbar, während ein λόγος εἰς τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου doch immer nur der Vermittelung gilt. Da aber in unserem Falle doch das Eine vom Anderen nicht zu trennen ist, ist diese Beziehung auf den Men-

Digitized by Google

schensohn hier vielleicht nur aus der, in der Grundstelle Mc 28 vorkommenden, Bezeichnung οἱ υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων (בְּנֵי אִישׁ wie im NT nur noch Eph 3 5) herausgesponnen (Pfl. 367 511), während Andere umgekehrt in letzterem Ausdruck einen Nachklang des υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου finden (B. Ws). Nur hier und Lc 12 10 wird zwischen dem Geist als der höheren Instanz und Jesus als dem menschlichen Träger des Geistes unterschieden. Die Charakterisirung der betreffenden Sünde als „ewig" Mc 29 ersetzt Mt durch seine Schlussbemerkung: weder im עוֹלָם הַזֶּה noch im עוֹלָם הַבָּא, mit welchen Ausdrücken die jüd. Theologie die Zeit vor und nach der grossen Umwandelung der Dinge bei der messianischen Reichserrichtung (bzw. nach dem Endgericht) bezeichnete, vgl. Schr II 554f. Auf der Grenzlinie beider αἰῶνες tritt die Parusie, mit dieser das Gericht, mit diesem endgültige Scheidung der davon Betroffenen ein. Im Zusammenhang mit der Verurtheilung der lästerlichen Rede der Pharisäer wird der 7 16—20 ausgeführte Gedanke gegenüber dem möglichen Einwand, als handle es sich doch nur um Worte, und mit diesen sei es so schwer nicht zu nehmen, wiederholt und mit seiner Hülfe gezeigt, wie gerade die Worte, weil sie dem tiefsten Herzensgrunde entstammen, einen vollgültigen Anhaltspunkt zur Beurtheilung der Menschen abgeben: so die moderne Erklärung gegenüber der patristischen, derzufolge die Unterstellung der Pharisäer, als liessen sich mit teuflischen Mitteln gute Erfolge erzielen, ad absurdum geführt werden soll. Jedenfalls kommt es hier zunächst nur auf 34 35 an; darauf zur Vorbereitung steht die Doublette **33**: ***entweder setzet*** (= „nehmet an" oder „machet" im declaratorischen Sinn wie Joh 5 18 8 53 10 33, 1 Joh 1 10 5 10) ***den Baum gut und seine Frucht gut*** oder beides schlecht: das Eine oder das Andere; nicht aber bringet die entgegengesetzten Prädicate in einer und derselben Reihe unter. Hieran schliesst sich, mit Lc 6 44 stimmend, der Mt 7 16 20 in einer, durch die Anwendung auf Menschen (vgl. αὐτῶν) abgewandelten, Gestalt gebrachte Spruch: ***an der Frucht erkennt man den Baum.*** Hierauf **34**, mit der matthäischen Anrede (γεννήματα ἐχιδνῶν, vgl. den Täufer 3 7) eingeleitet, das Urtheil: die Pharisäer können, da sie ***böse*** sind (wie 7 11 freilich alle Menschen), ***nichts Gutes reden;*** denn jede Rede ist theilweiser Ausfluss dessen, davon das Herz Ueberfluss hat. Wie schon dieser letzte Satz, so stimmt dann wieder mit Lc 6 45 die weitere Beobachtung **35**, wonach das Herz einen geistigen Vorrath (θησαυρός sensu medio) birgt, daraus ***der gute Mensch*** sein ***Gutes***, also auch gute Worte, der böse das entsprechende Böse producirt. Somit lassen die bösen Worte der Pharisäer mit Sicherheit auf ihre schlechte Gemüthsverfassung schliessen. An die Stelle 33—35 schliesst sich sachgemäss der Spruch von der Verantwortlichkeit des Redens an: πᾶν ῥῆμα (steht **36** als Nom. absol. voran wie 10 14 32) ἀργόν (ἀργόν = ***unnütz*** in sittlichem Sinne) ist Gegenstand des Gerichts, weil es mit den Worten die zuvor (s. zu 32) geschilderte Bewandtniss hat. Mit Recht also wird **37** der Mensch ἐκ τῶν λόγων gerecht gesprochen oder verurtheilt werden; vgl. Lc 19 22.

Erklärung wider die Wundersucht. Mt 12 38—42 = Lc 11 29—32. Der secundäre Charakter der Einleitung **38** geht aus der Incongruenz zwischen den Fragenden (Schulhäupter, welche sich der von Jesus verurtheilten Pharisäer annehmen wollen) und den Angeredeten (Zeitgenossen überhaupt) hervor. Ein σημεῖον ist ein Signal, anzeigend, dass an irgend einem Punkt des

Digitized by Google

Weltverlaufes Gottes, nicht der Menschen Kraft und Geist in Wirksamkeit getreten ist. Das ungezügelte Phantasiebedürfniss, welches auf der tollen Jagd nach Wundern I Kor 1 22 an dem göttlichen Gehalte der Verkündigung vom Reiche Gottes und seiner Gerechtigkeit vorüberrast, wird 39 der ***Generation*** ins Gewissen geschoben; sie erweist sich darin als πονηρά, ja als μοιχαλίς, d. h. von dem wahrhaftigen Gott zum Götzen ihrer Einbildungskraft abgefallen, vgl. die at. Bildersprache Hos 2 4—22, Ez 16 15—60 23 43—49, Jes 57 3—8, Ex 34 15, Ps 73 27. Wie aber die Generation, nach speciellen Lebenszeichen Gottes in dem äusseren Lebensgang des Messias verlangend, für die Gottesoffenbarung in seinem Wort kein Organ hat, so auch der Evglst selbst nicht, welcher in dem Einschub 40 (daher 41 unmittelbar an 39 anschliesst) eine weithergeholte und fast abenteuerliche Erklärung mit Bezug auf das Meer- und Fischwunder Jon 1 17, bzw. 2 1 versucht, von welchem doch die Nineviten gar keine Kenntniss erhalten. Dabei ist bereits Jesu Auferstehung am Ostermorgen vorausgesetzt, die freilich dazu nicht einmal recht passt, sofern sie schon 30—40, nicht aber 3 × 24 Stunden nach dem Tod eingetreten ist. Es hat keinen Sinn, hier einen sprüchwörtlichen Ausdruck für kürzeste Fristen zu finden. Denn Hos 6 2 = Mc 8 31, worauf man sich beruft (B. Ws), steht nichts von 3 Nächten, die vielmehr nur Jon 2 1 zu Hause sind. Merkwürdig, dass Justin, Dial. 107, den Spruch in der Form Mt 39 giebt, aber statt 40 fast in der Weise von Joh 2 22 schreibt: „Und als er dies sagte, blieb es verborgen, dass er am 3. Tage auferstehen werde." Wie also Jonas nach Jon 2 4 in den βάθη καρδίας θαλάσσης, so hat der Menschensohn die entsprechende Zeit ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς zugebracht. Dem starken Ausdruck (vgl. Eph 4 9 τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς) entspricht nicht das Liegen in der Grabeshöhle (so die meisten Neueren), sondern (wie schon IRENAEUS und TERT. richtig urtheilen) der descensus ad inferos Lc 23 43, I Pt 3 19. Nachträglich rückt das Jonaszeichen freilich auch 41 in die richtige Beleuchtung; denn da es wenigstens Frucht getragen hat (Jon 3 5—9 die auf die Predigt eingetretene Bekehrung der Stadt), so werden nach dem Kanon Rm 2 27 am grossen Gerichtstag die Nineviten gegen die γενεά Jesu (μετά steht aber nicht für κατά, sondern vom gemeinsamen Erscheinen vor Gericht) auftreten (ἀναστήσονται wie קוּם, die Auferstehung ist allerdings sachliche Voraussetzung) und werden den Process gewinnen. Aber der Messias ist nicht blos Bussprediger wie Jonas, sondern 42 auch Weisheitslehrer wie Salomo, beides selbst Heiden gegenüber, wie dort die Nineviten, hier ***die Königin aus Mittag*** (I Reg 10 1—13), die einst ἐκ τῶν περάτων τῆς γῆς מִקְצֵה הָאָרֶץ den Salomo aufsuchte. Diese nämlich ***wird*** ebenfalls ***auftreten*** (auch hier ἐγερθ. wie 11 11) als Zeugin wider dieses Geschlecht. Denn sowohl Jonas als Salomo waren geringere Offenbarungsmittler, Jesus im Vergleiche mit ihnen πλείον, wie 12 6 μείζον.

Spruch vom Rückfall. Mt 12 43—45 = Lc 11 24—26. Bei Mt dürfte die vom Vorigen (hoffnungslose Unbussfertigkeit der Zeitgenossen) überleitende Ideenassociation darin gefunden werden, dass selbst bei solchen, die sich durch Bekehrung der Macht der Dämonen entziehen, die Heilung oft nur eine zeitweilige ist. Dann wäre die Rede durch Erfahrungen von Rückfällen veranlasst; letztere selbst aber empfangen ihre Erklärung durch die Theorie 43. Der ***aus dem Menschen*** ausgetriebene ***Geist*** zieht sich zunächst nach seiner Behausung in der Wüste (ἡ ἄνυδρος wie Jes 43 19) zurück (s. oben S. 45), wird aber fort-

Digitized by Google

während von dem Triebe, sich in animalisches Leben einzunisten, gestachelt (Mc 5 11—13) und folgt zuletzt der Lust, das nothgedrungen verlassene menschliche Wohnhaus wieder aufzusuchen. Dieses *findet er* **44** *ruhend*, leer stehend, *gekehrt*, gereinigt und *ausgeschmückt*, also in jeder Beziehung einladend. Da *nimmt er* **45** zum Schutz gegen neue Exorcismen noch *schlimmere Geister* mit, und jetzt wird der Zustand des Rückfälligen bösartiger als zuvor, da er nur einfach besessen gewesen war, vgl. II Pt 2 20. Mit der Schlussbemerkung kehrt Mt, indem er gewisse Einzelbeobachtungen generalisirt, zu 12 38 zurück, um einen nothdürftigen Zusammenhang herzustellen vermöge der Erklärung, dass, wie einzelne rückfällige Dämonische, so auch die ganze *Zeitgenossenschaft* trotz vorliegender Symptome von Errettung und Besserung doch schliesslich sich unbussfertig erweisen und rettungslos untergehen werde.

Jesu Familie. Mt 12 46—50 = Mc 3 31—35 = Lc 8 19—21. Trotzdem, dass bei Mt die Scene nach 15 22 im Freien ist, steht **46** ἔξω aus Mc 31 beibehalten. Die Stelle **47**, wonach Jesus von seiner Umgebung auf die Nahenden aufmerksam gemacht wird, fehlt ℵBL und in den älteren syr. Uebersetzungen. Das Umherblicken im Kreise Mc 34 wird **49** ersetzt durch Ausrecken der Hand über den Erwählten.

Das Gleichniss vom Säemann. Mt 13 1—9 = Mc 4 1—9 = Lc 8 4—8. Entsprechend der sonstigen Manier des Mt schafft **1** *an jenem Tage* einen geschichtlichen Anschluss. Dass *Jesus aus dem Hause gegangen*, ist zwar durch ἔξω 12 46 47 motivirt, diesem ἔξω selbst aber erwächst sein Hintergrund erst aus Mc 3 20. Das ebenso ungeschickt antecipirte καθῆσθαι muss **2** wiederholt werden: *er setzte sich* zuerst an das Meer, dann aber auch *im Schiffe*, wie 5 1 auf dem Berge. *Das Volk aber stand über das Ufer hin*, vgl. 18 12 ἐπὶ τὰ ὄρη. Anstatt des Singulars ὃ μέν Mc 4 = Lc 5 setzt Mt **4**, weil an eine Mehrheit von Körnern gedacht ist, ἃ μέν und demgemäss auch **5** und **7** ἄλλα, scil. σπέρματα, womit erst **8** auch Mc 8 stimmt. Aber aus der Klimax macht Mt eine Antiklimax.

Zweck der Gleichnissrede. Mt 13 10—15 = Mc 4 10—12 = Lc 8 9 10. Anders als Mc 10 gilt **10** unter Weglassung des κατὰ μόνας, weil das Volk bis 13 36 auf der Scene bleiben soll, die Frage dem Grund des Lehrvortrags in Gleichnissen überhaupt, ist mithin auf den ersten, bei Mt weiter ausgeführten Theil der Antwort Jesu eingerichtet. Weiterhin lässt **11** das ἔξω Mc 11 aus demselben Grunde weg wie zuvor κατὰ μόνας und zugleich schreibt er interpretirend γνῶναι τὰ μυστήρια an Stelle des einfachen μυστήριον, weil auch er den Vorzug der Jünger darin erblickt, dass ihnen die Gleichnisse (daher der Plural) gedeutet werden sollen, vgl. das dem αὐτοῖς hier entsprechende αὐτοῖς 13 (WRL 165). „In den Parabeln sind also nach der Anschauung der Evglsten die Geheimnisse des Reiches Gottes auf verborgene und dunkle Weise dargestellt. Erst die Auflösung durch Jesus enthüllt diese Geheimnisse" (J.Ws. die Predigt Jesu 46). Im Fortgange vereinfacht Mt den Gegensatz, indem er zu *Weil euch gegeben ist* das entsprechende Glied ἐκείνοις δὲ οὐ δέδοται formulirt und hierauf **12** die Gnome Mc 4 25 = Lc 8 18 (ferner liegt Mt 25 29 = Lc 19 26) einschiebt. Diese dem Volksmunde entnommene Mahnung daran, dass, wie auf dem Markte des Lebens, so auch auf geistigem Gebiete, das Kapital herrscht, der Reiche also nur noch reicher wird, der Arme dagegen völlig verarmt, könnte zunächst den

Digitized by Google

Entschluss Jesu zu motiviren scheinen, dem hinschwindenden Besitze der schwer begreifenden Menge mit seiner erläuternden Bilderrede zu Hülfe zu kommen. Aber der Zusammenhang mit 13—17 lässt keinen Zweifel darüber bestehen, dass Mt erklären will, wesshalb der, den zu Gebote stehenden äusserlichen Sinnesorganen entsprechende, scheinbare Besitz der Menge, die das Gleichniss wenigstens gehört und den damit verbundenen Anschauungsunterricht genossen hat, im Gegensatz zu dem, immer weiterer Vermehrung entgegensehenden, inneren Besitz der Jünger (περισσ. = mit Ueberfluss versehen werden, wie Mc 4 24 προστεθήσεται) völlige Entwerthung erfahren soll. Hierauf ist **13** διὰ τοῦτο zu beziehen, ὅτι aber nochmalige nachträgliche Zusammenfassung dieses Realgrundes und zugleich Antwort auf διὰ τί 10. Die verhüllende, keine γνῶσις zulassende Parabelrede tritt sonach ein, weil dem Volke nun einmal nicht zu helfen, die γνῶσις der μυστήρια τῆς βασιλείας, d. h. Einsicht in die, hinter den Parabeln verborgene, bildlose Wahrheit, in die Gesetze und Verhältnisse des Himmelreichs seiner dumpfen und stumpfen Gleichgültigkeit schlechtweg versagt ist; sie hören ja nicht mit hörenden Ohren, sie sehen nicht mit sehenden Augen. Diese an Jes 6 6 10, vgl. auch 32 3, Jer 5 21 anklingenden Worte Jesu geben dem Mt Gelegenheit, nach seiner Manier Weissagungen zu citiren; und zwar schreibt er die Stelle nach LXX aus. Hier treten **14 15** die Formen des Aor. II von συνίημι an Stelle des 13 von dem ungebräuchlichen Präsens συνιέω gebildeten συνιοῦσιν (Mc 12 = Lc 10 συνιῶσιν). Der beibehaltene Indicativ ἰάσομαι enthält eine, die mögliche, aber nicht zugelassene Folge ausdrückende, Veränderung der Structur von μήποτε. Damit ist wie 1 23 die Beweiskraft des Citates gerade in den Punkt verlegt, wo LXX falsch übersetzt. Denn im Urtext ist nicht von geschehener Verstockung und Selbstverblendung des Volkes die Rede, sondern ein Befehl ergeht an den Propheten, diese Verstockung und Verblendung selbst zu bewirken: das hätte eher zu der Darstellung des Mc und Lc, als zu der des Mt gepasst.

Selige Augenzeugen. Mt 13 16 17 = Lc 10 23 24. Der eingeschobene Spruch stellt in unserem Zusammenhang dem Volke die Jünger gegenüber als Sehende und Hörende, mit offenem Sinn für die Wahrheit des Himmelreiches Begabte, mithin nicht, wie das Volk, dem Verstockungsgericht Verfallende, mit Gleichnissen statt mit der Sache selbst zu Bedienende. Zu den ***Propheten und Gerechten*** **17** vgl. 10 41 23 34, zu ἐπεθύμησαν Iren. I 20 2 πολλάκις ἐπεθύμησα ἀκοῦσαι ἕνα τῶν λόγων τούτων καὶ οὐκ ἔσχον τὸν ἐροῦντα. Dem ganzen Zusatz entspricht übrigens auf der Kehrseite die Weglassung von Mc 4 21—23 (dafür Mt 5 15 10 26) 24 (= Mt 7 2) 25 (= Mt 13 12).

Deutung des Gleichnisses vom Säemann. Mt 13 18—23 = Mc 4 13—20 = Lc 8 11—15. An Stelle von Mc 13 bringt **18** eine, in den Zusammenhang des Mc zurücklenkende, Uebergangsformel in Gestalt einer einfachen Aufforderung an die Jünger zum Anhören der ἐπίλυσις, welche hier vollkommen überraschend erfolgt, da sie weder durch eine Frage der Jünger darnach (Mc 10), noch durch eine motivirende Erklärung Jesu (Mc 13) vorbereitet ist. Die Jünger erscheinen vielmehr kraft des Einschubs Mt 16 17 im Gegensatze zu dem Volke als die Sehenden und Hörenden, bekommen ***daher*** (οὖν) die Auslegung des Gleichnisses, die Lösung des Räthsels mitgetheilt. Statt des Plurals bei Mc und Lc setzt Mt consequent den Singular, also **19** οὗτός

Digitized by Google

ἐστιν ὁ παρὰ τὴν ὁδὸν σπαρείς, was ebenso gut = „dieser (πᾶς ὁ ἀκούων) ist der an den Weg gesäete Same“ (B.Ws), als = „dieser Same ist der längs dem Weg gesäete“ (Fn 504f) sein kann. Der Satz beginnt, als ob sofort ἓκ τῆς καρδίας ἁρπάζει, nicht aber ἔρχεται folgen sollte, mit παντὸς ἀκ.: ***bei Jedem, welcher das Wort vom Reiche hört und nicht versteht.*** Mit letzterem Zusatz (vgl. auch 23 συνιείς) wird auf die Bedeutung des „Verstehens“ 13 13—15 zurückgewiesen (B.Ws) und eben damit auch wieder an das Verstockungsgericht erinnert. Satan aber erscheint als Räuber: ἁρπάζει gegen αἴρει Mc = Lc. Der Mensch ist so gewiss schon hier Subjekt des Gesäetwerdens, wie er 23 auch Subjekt des καρποφορεῖν ist; vgl. auch 13 38 τὸ καλὸν σπέρμα οὗτοί εἰσιν οἱ υἱοὶ τῆς βασιλείας (DW). Die singularische Wendung setzt sich fort 21 in ἑαυτῷ = Mc 17 ἑαυτοῖς. In der Bemerkung 22 καὶ ἄκαρπος γίνεται wirken die 13 7 ausgelassenen Worte Mc 4 7 καὶ καρπὸν οὐκ ἔδωκεν nach. Als Zweites erscheint 23 nach dem Hören statt παραδέχεσθαι Mc 20 oder κατέχειν Lc 15 das Verstehen mit Bezug auf 19; als Drittes kommt hinzu das Fruchtbringen, wobei Mt (ὃς δή = qui igitur) sich wieder zu Mc verhält wie oben 13 8 = Mc 8. Schliesslich schreibt er statt ἓν . . . ἓν Mc 20 ὃ μέν, ὃ δέ = das eine, das andere.

Das Gleichniss vom Acker mit dem Unkraut. Mt 13 24—30 (= Mc 4 26—29). Nach 13 34 ist 24 παρέθηκεν (vgl. Ex 19 7 21 1) αὐτοῖς λέγων als Einleitung zu einer Volksrede zu verstehen, ὡμοιώθη aber dem ὁμοιωθήσεται 7 24 28 entsprechend zu erklären; der Aorist deutet auf das bereits zur Realität Gewordene hin. Während der Säemann des 1. Gleichnisses säet (13 4 ἐν τῷ σπείρειν), hat der des 2. schon gesäet (24 σπείραντι). Da ***säet*** 25 ***sein Feind*** (vgl. Est 7 6 ἄνθρωπος ἐχθρὸς Ἀμάν) ***hinzu*** (ἐπισπείρειν) ***Lolch***, Lolium temulentum, rabbinisch זוּן. Derselbe wächst in der Sommersaat von selbst und sieht dem Weizen sehr ähnlich, aber mit schwarzen, nach Ansicht der Griechen wie der Talmudisten giftigen, in der That betäubenden Körnern. Das καθεύδειν der Leute 25 charakterisirt wie Mc 27 καθεύδῃ nur die Nachtzeit, hier freilich als dem Unternehmen des Feindes besonders günstig. Nur in der früheren Entwickelungsphase des χόρτος 26 (= Mc 28) können Weizen und Lolch nicht unterschieden werden; die Erscheinung (ἐφάνη) des Lolches fällt somit nicht zusammen mit dem καρπὸν ποιεῖν. Der Lolch pflegt sogar früher aufzugehen als der Weizen. Das matthäische τότε (91mal) bereitet somit hier einige Schwierigkeiten, ebenso das Gespräch zwischen den Knechten und dem Herrn 27 28 (B. Ws). Nach der Erklärung des letzteren hat jedenfalls früher Gefahr bestanden, dass mit (ἅμα 29 nicht, wie Kol 4 3, Adverb, sondern Präposition) dem Unkraut auch der, mit diesem in den Wurzeln verschlungene, Weizen ausgerissen worden wäre. Richtig dagegen gilt der Lolch als vollkommen erkennbar zur Zeit der ***Ernte*** 30 (= Mc 29). Jetzt erst kommt es zur Ausscheidung, vorher aber umfasste das Gottesreich (entgegen dem ursprünglichen Entwurfe des Gedankens) eine gemischte Gesellschaft (ecclesia visibilis), und das Böse darin kann nicht vor der Vollendung mit Sicherheit erkannt und beseitigt werden. Hier hat also Mt einem Gedanken, der sicher Jesu Eigenthum ist, sofern die Aufrechthaltung der Gemeinschaft mit den Sündern verlangt und befohlen wird, das Gericht Gott anheimzustellen, eine Wendung auf das Kirchengeschichtliche gegeben, und zwar so, dass er eine kurze Parabel, deren Parallelstück im Gleichniss vom Fischnetz vorliegt

Digitized by Google

(JLCHR II 559f 566f; WRL 192), mit den verwandten Farben des Gleichnisses vom Samenkorn bereicherte. Mit Recht nämlich wird unser Gleichniss von Vielen (z. B. VKM) für die nachträglich ausgebildete, allegorisirend umgestaltete (PFL 514), Gestalt von Mc 26—29 gehalten, während Andere vielmehr in letzterem Stück einen umformenden (STR), abschwächenden (HGF) Ersatz (HST) finden wollen. Aber mindestens ebenso gut, wie Mc die doppelseitige Parabel vereinseitigen konnte (B. Ws), ist denkbar, dass Mt das einfache Gleichniss durch den, die allmähliche, aber geradlinige Entwickelung durchbrechenden, Gegensatz und den darauf beruhenden Gedanken der Mischung von Gutem und Bösem in der zeitlichen Erscheinung des Gottesreiches bereichert habe. Anleitung dazu bot das Herrnwort 15 13. Das ein fortgeschritteneres Stadium der urchristl. Entwickelung voraussetzende Gleichniss ist schon von Haus aus Allegorie und auf die Deutung 36—43 angelegt (JLCHR II 555f). Vgl. NtTh I 213—215 429.

Gleichnisse vom Senfkorn und Sauerteig. Mt 13 31—33 = Mc 4 30—32 = Lc 13 18—21. Mt geht **31** mit Lc 19, hat aber **32** den mittleren Ausdruck: sowohl γίνεται des Mc (gegen Lc ἐγένετο), als δένδρον des Lc, neben den λάχανα des Mc. Ueber diese wächst hier das Senfkraut hinaus und wird zu jenem. ***Zweige*** hat es ohnedies auch schon bei Mc. Die darunter wohnenden Vögel deutet Mt gewiss auf die ἔθνη. Der ***Sauerteig*** **33** bedeutet sonst in der jüd. Bildersprache, weil er die Teigmasse (hier ἄλευρον = feines Weizenmehl) zum Schwellen bringt, die böse Begierde und spielt auch im NT, abgesehen von unserem Gleichniss, wo er den Entwickelungstrieb des Guten veranschaulicht, seine Rolle immer in malam partem, s. zu Mc 8 14. סְאִים, ihrer 3 machen ein Epha aus, Josephus, Ant. IX 4 5; s. zu dieser schon beträchtlichen Quantität Gen 18 6, Jdc 6 19, I Sam 1 24. In diese Masse ***verbirgt das Weib*** den Teig, d. h. sie schüttet und knetet ihn darein, ***bis*** jene ***ganz durchsäuert wurde***. Also kaum bemerkliche Anfänge und doch sicherer Triumph am Ende! Mt deutet nach Analogie von 37—43 ohne Zweifel die Teigmasse auf die Welt, den Sauerteig auf die Jünger, die also wie Licht und Salz 5 13 14, so auch Ferment sind (J.Ws 48).

Methode der Gleichnissrede. Mt 13 34 35 = Mc 4 33 34. Der Inhalt von Mc 33 34 erscheint **34** verkürzt. Aber theils lässt sich nach Vorgang der, vor grösstem Publikum (s. zu 4 25 5 1) gehaltenen, Bergpredigt nicht mehr sagen, dass Jesus dem Volke gegenüber ausschliesslich die Parabelform angewandt habe, theils ist die Formel hier, wo ein Abschluss gar nicht vorliegt, am wenigsten am Platze. Dagegen weist Mt bei Gelegenheit dieser allgemeinen Notiz **35** die parabolische Lehrmethode als zum Signalement des Messias gehörig durch das, in der 1. Hälfte mit LXX, in der 2. mit dem hebr. Grundtext stimmende, Citat Ps 78 2 nach. Dieser in ℵ und Clem. Hom. 18 15 dem Jesaja zugeschriebene Asaphspruch ruft Israel zur Warnung die grossen Ereignisse der Vorzeit in Erinnerung; demgemäss lässt der Evglst den Messias ***von Gründung*** (κόσμου ist zu ergänzen und ℵCD rec. auch eingetragen) ***her verborgene*** Geheimnisse ***aussprechen:*** ἐρεύγεσθαι = eructare, ebullire für הַבִּיעָה.

Deutung des Gleichnisses vom Acker mit dem Unkraut. Mt 13 36—43. Man erkennt **36** (wo übrigens statt χράσον = 15 15 ℵD lesen διασάφησον) noch den Anschluss in ἀφεὶς τοὺς ὄχλους = Mc 4 36 und der zu Hause (vgl. 13 1) erfolgten Bitte der Jünger um Erklärung der Parabel = Mc

Digitized by Google

4 34. Die **37** anhebende Deutung gehört formell wie sachlich dem Evglsten an, daher sie die einzelnen Momente des Bildes als Metaphern behandelt, also das Ganze allegorisirt (vgl. JLCHR I 50f 61f 107f 196, II 551—559; J.Ws 40f 48). ***Der Acker ist die Welt*** **38**, nicht etwa blos das jüd. Land (matthäischer Universalismus); der verschiedenartige Same wird auf die ***Söhne des Reiches*** (s. zu 8 12) und auf die ***Söhne des Bösen*** (Teufelskinder, nach Art des Teufels, wie Joh 8 41 44, I Joh 3 8 10) gedeutet, also mit der daraus erwachsenen Frucht identificirt; der ἐχθρός **39** ist ***der Teufel***, erst in der clementinischen Literatur der Apostel Pls nach Gal 4 16, ***die Ernte die Endschaft der Weltzeit:*** der Ausdruck in den Evglien nur noch Mt 13 40 49 24 3 28 20, sonst Hbr 9 26; das Wort συντέλεια ist apokalyptisch, vgl. Dan 9 27 12 4 13, IV Esr 7 43. Speciell **40** ἐν τῇ συντ. τοῦ αἰ. entspricht dem jüd. בְּסוֹף הָעוֹלָם; s. zu Hbr 1 1. ***Die Schnitter sind*** **41** ***die Engel;*** sie thun, was sie auch 24 31 = Mc 13 27 thun, werfen ***die Aergernisse*** (verführerische Menschen, wie 16 23) καὶ τοὺς ποιοῦντας τὴν ἀνομίαν ***und die, welche die Ungesetzlichkeit thun*** = Zph 1 3 וְהַמַּכְשֵׁלוֹת אֶת־הָרְשָׁעִים (anders LXX), ***in den Feuerofen*** (Dan 3 6, vgl. den Feuersee Apk 19 20 20 10), womit der Ton der Täuferrede 3 10 wieder angeschlagen wird. Die Kirchenväter verstehen überdies unter den ζιζάνια die Häretiker und der jesuitische Evglienausleger MALDONATUS bringt als Moral heraus: mature evellenda sunt, mature comburenda. Die Beziehung auf Häretiker ist nicht grundlos, da die ἀνομία 41 die 7 23 charakterisirte, ihre Vertreter also die ψευδοπροφῆται 7 15 22 sind. Aber der Evglst spricht sich vielmehr im Sinne der kirchlichen Toleranz gegen rigoristische Kirchenzucht aus (PFL 515): vorläufig wenigstens ist eine Scheidung nicht angängig. Der Spruch **42** steht hier und 13 50, wo Feuer, nicht Kälte, peinigt, weniger passend, als anderswo; s. zu 8 12. Erst am Ende, nach definitiver Scheidung zwischen Licht und Finsterniss, werden **43** hervorstrahlen, ***aufleuchten die Gerechten wie die Sonne*** nach Dan 12 3, Hen 38 4 39 7 104 4. Den Jüngern, zu welchen die Parabel ausschliesslich gesprochen ist (vgl. 36), gilt der Schlussspruch, s. zu Mc 4 23.

Das Doppelgleichniss vom Schatz im Acker und von der köstlichen Perle. Mt 13 44—46. Bilder für den unschätzbaren Werth des Himmelreiches, welches als höchstes religiöses Gut nach 19 16—30 gleichgültig gegen den Besitz weltlicher Güter macht und ihre Aufopferung reichlich lohnt. Der glückliche Finder, welcher wohl als Tagelöhner auf dem Acker zu arbeiten hatte, verbirgt **44** den zufällig entdeckten ***Schatz*** (im 2. Gleichnisse erscheint dafür das Himmelreich als Preis vieles Suchens), um ihn nicht an den Eigenthümer des Ackers abgeben zu müssen, und ἀπὸ τῆς χαρᾶς (ursächlicher Ausgangspunkt, wie 14 26 ἀπὸ τοῦ φόβου, vgl. auch Lc 24 41, Act 12 14) αὐτοῦ (Gen. subj., nicht obj.) ***geht er hin und verkauft Alles, was er hat***, wie 19 21, um vermöge des Erlöses rechtmässiger Besitzer des Ackers zu werden; auf diese (juristisch anfechtbare) Weise handelte z. B. Rabbi Emi (Bava Meziaf 88). Der ***Mensch*** steht **45** (vor ἐμπόρῳ wie 13 24 52 18 23 20 1, vgl. ἄνθρωπος ἱερεύς Lev 21 9; doch fehlt an unserer Stelle ἄνθρ. ℵB) statt des von ihm repräsentierten, an ihm exemplificirten Verhältnisses. Die ***Perle*** (vgl. 7 6) ist aus Prv 3 15 8 11 (Weisheit köstlicher als Perlen; vgl. über deren Werth im Alterthum USENER, ThA 201—214); hier gibt **46** um eine einzige der lange auf der Suche bei Perlenfischern Gewesene Alles dahin.

Digitized by Google

Das Gleichniss vom Fischnetz. Mt 13 47—50. Ursprünglich Parallelgleichniss zu 13 24—30 und gleich zu beurtheilen. Den Stoff dazu bot Mc 1 16 17 = Mt 4 18 19 (= Lc 5 4—10). Da 47 die σαγήνη (grosses Schleppnetz) Fische ἐκ παντὸς γένους (Lc 5 6 πλῆθος ἰχθύων πολύ) *beschliesst*, lässt sich von vornherein auch das Vorhandensein einzelner untauglicher (σαπρά substantivisch gebraucht) erwarten. Die Relativconstruction wird mit καὶ καθ. συνέλεξαν 48 durchbrochen. Erst wenn das Netz am *Ufer* ist, kann die Aussonderung (49 ἐκ μέσου = מִתּוֹךְ) erfolgen. Im Uebrigen s. zu 13 29 30. Wie 49 = 40 41, so ist 50 = 42, der ganze Schluss also Eigenthum und Product des Evglsten, dem es auf die definitive Scheidung ankam.

Abschluss der Gleichnissrede. Mt 13 51 52. Weitere Auslegungen zu den mitgetheilten Gleichnissen zu geben, erspart sich der Evglst durch die Antwort, welche 51 die Jünger auf die, mit Mc 4 13 correspondirende (daher ihre Uebergehung bei Mt), Frage συνήκατε geben. Das 13 13 15 19 bei dem Volk vermisste, dagegen 13 23 normal befundene συνιέναι stellt sich demnach jetzt in vollem Maasse bei den Jüngern ein, und *darum* 52, d. h. eben weil sie verstanden haben (Schz), gilt von ihnen, was vom Ideal eines *Schriftgelehrten* gilt, d. h. von einem solchen, *welcher geschult ist* (μαθητεύειν wie 28 19, Act 14 21 ungriechisch transitiv = zum Schüler machen, hier mit Dativ wie 27 57; an sich möglich wäre auch der passivische Dativ wie Lc 23 15) *für das Himmelreich*, sein Wissen der leitenden Idee des, hier personificirt gedachten, Himmelreichs unterstellt, seine Weltanschauung und Lebensbeurtheilung darnach gestaltet hat, dass er nämlich *einem Hausherrn gleicht, welcher aus seinem Schatze* (Vorrathskammer) *hervorlangt* (gebildet nach Analogie von 12 35 ὁ ἀγαθὸς ἄνθρωπος ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ θησαυροῦ ἐκβάλλει ἀγαθά), was jeweils zum Verbrauch im Hause nöthig wird. *Neues und Altes* (vgl. Lev 25 22 26 10 vom Getreide), d. h. nicht AT und NT (so die Kirchenväter), sondern unter dem Alten und Bekannten ist entweder die Naturordnung verstanden, welcher die Gleichnissrede ihre Stoffe entlehnt, und unter dem Neuen und Unbekannten die religiös-sittliche Wahrheit, die daran entwickelt wird (B. Ws), oder das Verhältniss von Altem und Neuem wird in Analogie mit Lc 5 36—39 behandelt: der rechte Schriftgelehrte geht mit jenem pietätsvoll um, ohne darüber dieses verkümmern zu lassen (Jlchr II 132f).

Verwerfung in Nazaret. Mt 13 53—58 = Mc 6 1—6 = Lc 4 16—30 13 22. An die übliche Schlussformel 53 knüpft Mt den Bericht über ein Reiseunternehmen Jesu (μεταίρειν intransitiv, hellenistisch), das ihn 54 in seine πατρίς führt, als welche nach 2 1 eigentlich Bethlehem gelten müsste. Aber Mt denkt an Rückkehr nach dem 4 13 verlassenen Nazaret, wo sein Vater 55 Zimmermann gewesen war (aus ὁ τέκτων Mc 3 wird ὁ τοῦ τέκτονος υἱός) und nicht blos *Mutter* und *Brüder* (statt Joses haben BC syr sin cur Joseph, ℵD Johannes) bekannt sind, sondern auch 56 *alle seine Schwestern*, deren jede ihn also recognosciren kann (B. Ws), jetzt noch leben. Auf eine für seinen gesteigerten Wunderbegriff höchst bezeichnende Weise entlehnt Mt 58 fast jedes Wort, das in Gebrauch kommt, aus Mc 5, beseitigt aber doch sowohl die Ohnmacht (aus οὐκ ἐδύνατο ποιῆσαι wird οὐκ ἐποίησεν), als das durch ihren *Unglauben* (διὰ τὴν ἀπιστίαν αὐτῶν mit Unterdrückung von ἐθαύμασεν direkt mit οὐκ ἐποίησεν verbunden) hervorgerufene Staunen.

Digitized by Google

Urtheil des Herodes über Jesus. Mt 14 1 2 = Mc 6 14—16 = Lc 9 7—9. Mt, der 1 mit der Formel ἐν ἐκ. τῷ καιρῷ in den unterbrochenen Zusammenhang der Quelle zurückkehrt, ergänzt richtig τὴν ἀκοὴν Ἰησοῦ und kürzt im Uebrigen die Darstellung des Mc, entweder weil sie bei der LA ἔλεγεν unverständlich schien (WRL 157) oder weil er den Bericht von den Meinungsäusserungen über Jesus für 16 14 aufspart, hier also 2 nur eine Aeusserung des Herodes gegenüber ***seinen Hofleuten*** (παῖδες wie I Sam 16 17) erzählt.

Episode vom Tode des Täufers. Mt 14 3—12 = Mc 6 17—29 = Lc 3 19 20. Die stark verkürzende Darstellung, wie ***Herodes*** 3 den Täufer ***wegschaffte*** (ἀπέθετο wie II Chr 18 26 nach ℵB gegen ἔθετο CL rec.) und umbrachte (zur Verkürzung gehört auch der Wegfall des Namens Philippus im abendländischen Text), bringt 5 den Mordanschlag auf Rechnung des Herodes selbst, den nur die Scheu vor dem Volke, welchem der Täufer als ein Prophet galt (ὡς προφήτην ἔχειν vorweggenommen aus 21 26), von der Ausführung zurückhielt. Hier also wachsen die Furcht des Herodes aus Mc 20 und die Furcht vor dem Volke wegen der prophetischen Schätzung des Täufers aus Mc 11 32 zu einer neuen Motivirung des Verhaltens des Tyrannen zusammen. Der Tanz 6 ἐν τῷ μέσῳ = in publico (FIELD) setzt wegen des Artikels stillschweigend die Festversammlung Mc 21 voraus (B. WS). Statt der ausführlichen Darstellung Mc 24 25 sagt 8 nur, das Mägdlein sei ***von der Mutter***, welche damit also auch hier in ihre richtige Rolle eintritt, zu der Bitte (und weiterhin) ***dazu gebracht worden*** (προβιβασθεῖσα wie Dtn 6 7), und ὧδε entspricht dem ἐξαυτῆς Mc 25. Dass dann 9 ***der König*** (so heisst er jetzt doch auch hier) selbst ***betrübt wird***, versteht sich freilich nicht unter der Voraussetzung von 5, wohl aber von Mc 19 20, und auch auf die συνανακείμενοι ist man nur durch Mc 21 22 vorbereitet. Die secundäre Darstellung erhellt schlagend, wenn 12 mit der Nachricht von der Bestattung des Täufers durch seine Jünger unmittelbar die Notiz Mc 30 συνάγονται οἱ ἀπόστολοι πρὸς τὸν Ἰησοῦν καὶ ἀπήγγειλαν αὐτῷ verbunden wird, so dass also Jesus sofort Kunde von dem Geschehenen erhält. Eben dadurch aber wird, da er sich in Folge dieser Kunde 14 13 in die Wüste zurückzieht, der parenthetische Charakter der ganzen Episode aufgehoben und ein ungeschichtlicher Zusammenhang hergestellt. Die Klammer der Parenthese bleibt am Anfang, wo 14 3 nur als Erläuterung zu 14 1 2 auftritt, bestehen, fällt dagegen am Schlusse weg, um einem Causalnexus Entstehung zu verleihen, vermöge dessen Jesus aus Furcht vor dem Tode auf das Ostufer fährt, um — gleich in der folgenden Nacht wieder zurückzukehren!

Die Speisung der Fünftausend. Mt 14 13—21 = Mc 6 31—44 = Lc 9 10—17. In Folge der Verschlimmbesserungen 14 12 ***flieht Jesus*** 13 (ἀνεχώρησεν wie 12 15) aus Furcht vor dem Mörder des Täufers (s. zu 4 12), wogegen aber Mt 22 34 selbst zeugt. Nicht minder undeutlich wird auch sowohl ἐκεῖθεν wie κατ' ἰδίαν (vgl. Mc 31 32) und erleidet 14 ἐξελθών eine im Zusammenhang unmögliche Beziehung auf den ἔρημος τόπος. Auf eigene Hand schaltet Mt hier wieder Krankenheilungen ein. Aber die ἄρρωστοι, welche demnach den Dauerlauf mitgemacht hätten, sind aus Mc 6 5 und werden bei Mt, anstatt des Volkes selbst, zum Gegenstand des Mitleids Jesu. Die ὥρα Mc 35 ist 15 ***bereits vorüber***. Verdeutlichender Zusatz ist 16 ***sie brauchen nicht wegzugehen***.

Digitized by Google

sondern sollen hier an Ort und Stelle durch euch gesättigt werden. Eigen ist 18 der Auftrag, die Speisen zu Jesus zu bringen, als ob er mit dem Mundvorrath seiner nächsten Umgebung den Anfang machen und das Beispiel geben wollte, um alle zu gleichem Opfer Bereiten zur Bethätigung des Grundsatzes Lc 3 11 (Act 2 46) kraft vereinigter Mittel aufzurufen: darin besteht wohl das Thatsächliche der Erzählung. *Die Jünger aber* gaben die Speisen *dem Volke*, zur Erfüllung des Wortes 16, und sammelten 20 *das Uebrige der Brocken, 12 volle Körbe*. Steigernder Zusatz ist 21 χωρὶς γυναικῶν καὶ παιδίων.

Das Wandeln auf dem See. Mt 14 22—33 = Mc 6 45—52. *Die Jünger* sollen 22 *vorausfahren, bis er das Volk entlassen haben würde*. Das ὀψίας γενομένης Mc 47 ist 23 arglos aufgenommen worden, obwohl es 14 15 schon einmal stand, so dass man gewöhnlich das erste Mal den Vorabend (bis zu Sonnenuntergang), das andere Mal den Spätabend darunter versteht. Zusatz ist 24 ἤδη. Statt μέσον τῆς θαλάσσης ἦν bieten B und die syr. Uebersetzungen σταδίους πολλοὺς ἀπὸ τῆς γῆς ἀπεῖχεν, was an Joh 6 19 erinnert. Mit dem Zusatz ὑπὸ τῶν κυμάτων Mt wird theils die Darstellung bei Mc, wo die sich mit Rudern abquälenden Jünger βασανιζόμενοι heissen, auf einen gefahrvollen Wellengang gedeutet, theils die Erinnerung an die ähnliche Scene Mt 8 24 verstärkt. Eine spätere Bereicherung der Scene gibt die Petrusanekdote 28—31, zu welcher die 26 69—75 erzählte Wirklichkeit, überhaupt das, jähe Uebergänge und Gegensätze aufweisende, Temperament des Pt Anlass geboten hat. Die Anrede κύριε 28 30 geht schon im Sinne der späteren Lehrsprache, doch s. zu 8 2. Der ὀλιγόπιστος 31 (vgl. 8 26 ὀλιγόπιστοι) hat in Hbr 11 29 sein Gegenbild; διστάζειν findet sich nur noch Mt 28 17. Aus Mc 51 καὶ ἀνέβη muss aber jetzt 32 καὶ ἀναβάντων αὐτῶν werden. Zum Abschlusse erfolgt 33 ein lautes Bekenntniss der Jünger zur Gottessohnschaft, wie es in Wahrheit erstmalig Pt allein, und zwar erst 16 16, gesprochen hat.

Rückkehr nach der Landschaft Gennesar. Mt 14 34—36 = Mc 6 53—56. Davon gibt 35 nur eine verkürzende Darstellung, wobei Jesus in einer bestimmten Stadt bleibend dargestellt wird. An Mc 5 28 erinnert 36 = 9 20 21, wo übrigens missverständlicher Weise Alle um das Anfassen der Quaste bitten.

Vom Händewaschen. Mt 15 1—20 = Mc 7 1—23. Die Mc 2—4 beschriebenen jüd. Gebräuche setzt Mt 1 als bekannt voraus, bezeichnet 2 die abweichende Praxis der Jünger (über ἐσθίειν ἄρτον s. zu Lc 14 1) geradezu als παράβασις, welchen Vorwurf Jesus 3 zurückgibt. Während aber seine Antwort Mc 6—8 die principielle Verurtheilung des pharisäischen Formalprincips dem Nachweise seiner Verwerflichkeit im einzelnen Fall 9—13 voranschickt, erfolgt hier unter Umstellung dieser Reihenfolge zuerst behufs Hervorhebung einer viel grösseren Verschuldung auf Seiten der Pharisäer eine Gegenfrage Jesu, welche Schrift und Tradition wie Gottes- und Menschenwort unterscheidet, worauf sofort 4—6 der exemplificirende Beweis dafür folgt, dass die Pharisäer um des letzteren willen das erstere vernachlässigen, so dass das Prophetenwort 7—9 die Gegenrede Jesu abschliesst, also auch hier wie 12 5 7 hinter das Citat aus dem Gesetze zu stehen kommt. Die Abhängigkeit erhellt hier namentlich aus dem, nach 3 nur nachgeschleppt aussehenden, Worte 6 (hier haben BD λόγον, ℵC νόμον, L rec. vg τὴν ἐντολήν), das sich aus der Parallele Mc 13 (vgl.

Digitized by Google

I Reg 18 18) erklärt. Von den beiden καλῶς, welche die 2 Redetheile bei Mc einführen, bleibt nur das ernsthaft gemeinte 7 (= Mc 6), während das ironische καλῶς (Mc 9) wegfällt. Wie Mc 12, so dürfte selbst 5 οὐ μὴ τιμήσει (L rec. καὶ οὐ μὴ τιμήσῃ macht daraus einen 2. Theil des Vordersatzes) wohl noch zur Rede der Pharisäer gehören und also den Nachsatz bilden: ***der wird***, d. h. soll ***nicht ehren***, d. h. in dem betreffenden Falle von der Verpflichtung entbunden sein (H. Ew). Die Fassung des Grundsatzes 11 unterscheidet sich von Mc 15 durch Ergänzung des εἰς mit τὸ στόμα und des ἐκ mit τοῦ στόματος, d. h. durch unmittelbare Beziehung der Sentenz auf den Essensact, welcher nach Ansicht der Gegner 2 unter gewissen Umständen, nämlich wenn mit ungewaschenen Händen vollführt, verunreinigt. Wäre nun Mc 15 etwa als eine Gleichnissrede zu fassen, beruhend auf einer Abstraction aus gesetzlichen Bestimmungen (B. Ws), so hätte Mt, der hier unmöglich eine Berufung auf die, das Gegentheil aussagende, Speisegesetzgebung beabsichtigen kann, dem Ausspruche trotz 15 den parabolischen Charakter benommen. Viel wahrscheinlicher ist, dass er den Spruch richtig gefasst und durch seine Zusätze nur commentirt hat. Ueberdies schiebt er zwischen 11 und 15 nach einer besonderen Einleitung 12 (τὸν λόγον bezieht sich hier auf 11) 2 Sprüche ein, deren 1., 13 an φύτευμα κυρίου εἰς δόξαν Jes 61 3 und an das „Ausreuten" Zph 1 3 4 erinnernd, ihm so gut wie das verwandte Stück 13 24—30 ganz eigen angehört (als das von Gott nicht Gepflanzte kann wenigstens nach 3 6 9 nur die pharisäische Satzung gedacht sein), während 14 der 2. = Lc 6 39 ist: ***überlasset sie*** sich selbst; zu lesen ist entweder nach ℵ ὁδηγοί εἰσιν τυφλοί, wozu C rec. noch τυφλῶν fügen, oder nach BD τυφλοί εἰσιν ὁδηγοί. Es besteht demnach 15 die Möglichkeit, die παραβολή (wo Pt im Namen der Jünger redet) auf das unmittelbar vorhergehende Bild 14, welches Lc 6 39 ausdrücklich als Parabel gekennzeichnet war, zu beziehen, aber nach 17 ist doch wohl auch hier das Wort 11 gemeint. Der Tadel der Jünger wird 16 mit ἀκμήν (etiamnunc = ***immer noch***) eingeführt und 17 wird aus 11 εἰς τὸ στόμα (statt Mc 18 εἰς τὸν ἄνθρωπον) wiederholt: diesmal auf alle Fälle richtig, sofern, selbst wenn Mc 15 ursprünglich ein wirkliches Gleichniss gewesen wäre, jetzt die Speise veranschaulichend an die Stelle des Abstractums εἰσπορευόμενον εἰς αὐτόν treten würde. Aus Mc 20 ἐκ τοῦ ἀνθρώπου ἐκπορευόμενον wird 18 im Vorblick auf Mc 21 ἐκ τῆς καρδίας ἐξέρχεται. Dagegen verschwindet hier der Gegensatz ἔξωθεν Mc 15 18 und ἔσωθεν Mc 21 23. Abermals setzt statt ἐκ τοῦ ἀνθρώπου Mt ἐκ τοῦ στόματος, hätte also 19 auch nur Wortsünden nennen dürfen; statt dessen reproducirt er zur Erklärung dessen, was ***böse Gedanken*** sind, den Katalog Mc 21 22 unter Beschränkung auf dekalogische Sünden, also z. B. mit Weglassung von ἀσέλγεια (freche Ausschweifung), ὀφθαλμὸς πονηρός (עין רעה Scheelsucht, Neid, vgl. Prv 23 6 28 22, Mt 20 15), ἀφροσύνη (Sinnlosigkeit, Thorheit). Die beste Ausführung dieses Gedankens hat Mt schon im 1. Theil seiner Bergpredigt 5 21—48 gegeben. Das praktische Resultat des Ganzen fasst er 20 bündig zusammen.

Die Kanaanitin. Mt 15 21—28 = Mc 7 24—30. Gegen Grammatik und Parallele will man εἰς 21 mit versus übersetzen; denn da 22 das phönizische Weib ***aus den Grenzen*** ihres Landes ***herauskommt***, entsteht, wenn Jesus dieselben zugleich überschritten hätte, eine locale Unmöglichkeit, welcher die LA μεθόρια (die an Tyrus und Sidon angrenzenden Gebiete) abhelfen will.

Digitized by Google

Aber die ganze Darstellung des Mt beruht auf der nachträglich sich einstellenden Reflexion, dass Jesus wegen 10 5 das heidnische Land gar nicht habe betreten können. In Wahrheit war den Jüngern freilich nur Missionswirksamkeit verboten; auf eine solche aber hat es auch Jesus, wie gerade unsere Geschichte beweist, nicht abgesehen. Das Weib heisst Χαναναία, כְּנַעֲנִית, weil die Phönizier als Nachkommen der alten Kanaaniten galten. In ungeschichtlicher Vorwegnahme von 20 30 ruft sie ihn hier als υἱὸς Δαυείδ = Messias und κύριος an, folgt und schreit dem ihre Bitten mit hartnäckigem Schweigen Beantwortenden (οὐκ ἀπεκρίθη λόγον wie I Reg 18 21) lange nach 23 (als befände man sich im Freien), so dass die Jünger ihn ersuchen, sie durch Gewährung ihrer Bitte abzufertigen (ἀπόλυσον), worauf Mt den Grundsatz 10 6, zu dessen Bestätigung die abweichende Darstellung dienen soll, als auch für Jesus selbst maassgebend geltend macht (Wrl 135 167). Jetzt erst 25 holt sie ihn ein und fällt vor ihm nieder, wie sie Mc 25 gleich im Hause that. Die Erklärung Jesu 26 beruht auf Vereinfachung von Mc 27. In der Antwort des Weibes 27 lässt nur B das auch Mc 28 wahrscheinlich fehlende γάρ aus. Auch hat Mt speciell nur τράπεζα τῶν κυρίων αὐτῶν. Specifisch matthäisch ist es, dass Jesus den Glauben des Weibes preist 28, wie im gleichen Falle 8 10, ehe er die Bitte gewährt (Wrl 166f). Auch bringt Mt wie 8 13 (s. zu 9 22) die Steigerung des Befundes durch ἀπὸ τῆς ὥρας ἐκείνης.

Die Nordreise. Mt 15 29—31 = Mc 7 31—37. Dass hier Mt nur einen speciellen Bericht der Quelle durch eine summarische Schilderung ersetzt (s. zu 4 23), um damit nach Muster von 14 14 eine Einleitung zur 2. Speisungsgeschichte zu schaffen (B. Ws), erhellt schon aus der Parallele 29 = Mc 31. Aber Mt will im Folgenden zeigen, wie Jesus in der That fortfuhr, das Brod nur den Kindern zu reichen 15 26. Desswegen reducirt er die ganze Nordreise 7 24—8 10 auf ein Minimum und gibt nur das letzte Ziel an: ***das Meer von Galiläa***, ohne dabei die Vorstellung zu veranlassen, dass Jesus es von Osten her erreicht. Da vielmehr Jesus bei ihm heidnisches Gebiet überhaupt nicht betreten hat (s. zu 15 22), braucht er es auch nicht erst wieder zu verlassen. Im Uebrigen gestaltet sich 29 nach 5 1 14 23, ebenso 30 (wo die verschiedenen Kranken bei den Zeugen in allen möglichen Umstellungen vorkommen; das ***Hinwerfen*** bezeichnet Eilfertigkeit) nach 4 24. Unter κωλλοί versteht man gewöhnlich Gekrümmte. Das Wort scheint aber im Unterschiede von χωλοί an der Hand Verstümmelte oder geradezu Einhändige zu bedeuten, vgl. 18 8. Den Eindruck auf das Volk Mc 37 reproducirt 31 zugleich mit Erinnerung an 11 5 und mit einem zur Bestätigung von 15 24 26 dienenden Schlussworte, dessen θεὸς Ἰσραήλ wie ein Leitmotiv wirkt.

Speisung der Viertausend. Mt 15 32—39 = Mc 8 1—10. Da Mc 1 wegfällt, kommt die Speisung auf denselben Tag zu liegen wie das Herzuströmen des Volks 15 30. Und doch ist dasselbe 32 = Mc 2 schon ***3 Tage*** (der Nominativ ἡμέραι τρεῖς ist elliptisch eingeschaltet) bei Jesus. Die Mc 3 angestellte Erwägung wird gleich auf ihr Resultat gebracht und das Bedenken der Jünger 33, anders als Mc 4, auf das Missverhältniss der Anzahl der Brode zu der Anzahl der Hungrigen bezogen. Die beiden Weiheacte Mc 6 7 fasst 36 in Einen zusammen, so dass hier völlige Uebereinstimmung mit der 1. Speisung eintritt. Der Schluss 37 kehrt zu 14 20 zurück, und wie

Digitized by Google

14 21 werden **38** die Zahlenangaben durch Hinzufügung von Weibern und Kindern vergrössert (wörtliche Fassung von ἄνδρες Mc 6 44). Wo ***Magadan***, wohin Jesus **39** allein zu kommen scheint (s. zu 16 5), liegt, ist gänzlich unbekannt; erst spätere Zeugen lesen dafür Magdala = el Mejdel, angeblich die Heimath der Mt 27 56 61 28 1, Lc 8 2 24 10, Mc 15 47 16 1 9 genannten Maria, am Südende der 14 34 erwähnten Landschaft Gennesar, vielleicht dem Josephus und Plinius unter dem fremden Namen Tarichea bekannt. Aber in diesem ganzen Zusammenhang lässt uns Mt im Unklaren darüber, auf welcher Seite des Sees man sich befindet und welche andere Seite Jesus, wenn er zu Schiff geht, aufsucht.

Zeichen am Himmel und Zeichen der Zeit. Mt 16 1—4 = Mc 8 11—13 = Lc 12 54—56. Darüber, warum **1** den Pharisäern die Sadducäer beigesellt sind, s. zu 4 (auch S. 43). Die Bitte, bzw. Forderung (ἐπηρώτησαν oder ἐπηρώτων kann hier nicht = fragen sein) selbst ist mit der zu Mt 12 38 (s. S. 69) besprochenen identisch; vorhergegangene Ereignisse gleicher Art sind auch durch Mc 11 ἤρξαντο ausgeschlossen; die nur hier vorfindliche Charakterisirung des verlangten Zeichens mit ἐξ οὐρανοῦ (aus Jo 3 3 4 = Mt 24 29 30) begründet keine Verschiedenheit, da auch in jenem früheren Berichte, nachdem die Realität der Heilungen Jesu eben von seinen Feinden selbst anerkannt war Mc 3 22 = Mt 12 24 = Lc 11 15, eine weitergehende Forderung gleichfalls nur auf ein reines Naturwunder etwa von der Art I Reg 18 38 gehen kann. Anstatt nun aber gleich die Antwort Jesu zu bringen, schiebt Mt 2 3 (die Stelle fehlt übrigens ℵB syr cur sin) ein in durchaus fremdem Zusammenhang Lc 54—56 stehendes Stück ein, welches zwar nicht von „Zeichen vom Himmel", aber von „Zeichen der Zeit" handelt, und zwar von solchen, die mit „Zeichen am Himmel" versinnbildlicht werden. Dabei gestaltet Mt den lucanischen Text dahin um: man vermag helles Abendroth, daraus **2** auf einen schönen Tag (εὐδία, vgl. JSir 3 15, scil. ἔσται), und düsteres, trübes (vgl. zu συγκάζειν Mc 10 22) Morgenroth, daraus **3** auf Regen und Sturm geschlossen wird, als Wetterzeichen zu unterscheiden. Die ***Zeichen der Zeit*** sind, wenn auch Mt im Widerspruch mit dem Folgenden an die Wunder Jesu denken mochte, bedeutsame Erscheinungen, welche sowohl das anbrechende Heil als das nahende Gericht ahnen lassen. Jetzt erst folgt **4** die Antwort, und zwar in der bereits 12 39 gewählten Form (nur ohne das dort beigefügte τοῦ προφήτου), daher mit der Bezeichnung der γενεά als μοιχαλίς auch der Zusatz vom Jonaszeichen. Weil er dasselbe 12 40 auf die Auferstehung deutet, hat er die diese leugnenden Sadducäer wie 1, so auch 16 6 11 12 den Pharisäern beigesellt, damit auch sie ihr Urtheil erhielten.

Vom Sauerteig der Pharisäer. Mt 16 5—12 = Mc 8 14—21 = Lc 11 53—12 1. Schwerlich ist es blos Zufall oder Nachlässigkeit, dass Mt, nachdem er schon 15 39 die Mc 8 10 erwähnten Jünger weggelassen, nunmehr 16 4 das εἰς τὸ πέραν Mc 13 von ἀπῆλθεν (ὁ Ἰησοῦς) abtrennt, um es **5** in dem Satze ἐλθόντες οἱ μαθηταὶ εἰς τὸ πέραν nachzubringen. Es muss also wohl angenommen werden, dass hier Jesus, wie er nach der 1. Speisung die Jünger vorausschickt, selbst aber zurückbleibt (14 22 23), nunmehr umgekehrt zuerst selbst und allein nach dem jenseitigen (s. zu 15 39) Ufer überfährt, wogegen die Jünger erst jetzt nachkommen (B. Ws). Damit ist aber nicht blos der geographische Zu-

Digitized by Google

sammenhang verdunkelt (als Ziel der Reise scheint nach 16 13 Cäsarea Philippi gedacht), sondern auch der Sinn des ἐπελάθοντο, welches sich Mc 14 einfach auf den Moment der Abreise bezieht, alterirt. Denn nur so, dass die Jünger die bezügliche Entdeckung erst nach ihrer Ankunft am Ziel der Fahrt machten (in der Nachfolge älterer Ausleger übersetzen noch Kühnöl und Fritzsche: viderunt se oblitos esse), oder in geradezu plusquamperfectischem Sinne (Hgf 88. Field) scheint es in diesem erzwungenen Zusammenhang gemeint zu sein. *Sie überlegten* 7 ἐν ἑαυτοῖς, was nicht blosse Variante zu πρὸς ἀλλήλους Mc 16 sein wird, sondern einen blos innerlichen Vorgang bedeutet, nämlich 8 Gedanken ὅτι = *darüber, dass* u. s. w. ἐλάβετε mit Rückbeziehung auf 5 und 7. In der verkürzten Darstellung 9 10 lässt Mt die katechetische Bearbeitung fallen und bildet dafür einen eigenen Schluss, nämlich 11 προσέχετε δέ als nachdrucksvolle Wiederholung von 6 und 12 zur Befriedigung der Leser die, den scharfen Zug der Quelle mildernde, Bemerkung, die Jünger hätten jetzt verstanden, um was es sich handelte: nämlich nicht um den *Sauerteig* τῶν Φαρισαίων καὶ Σαδδουκαίων (ℵ und syr cur, während D Codd it syr sin nur τῆς ζύμης lesen, alle anderen Zeugen aber τῶν ἄρτων oder weniger gut τοῦ ἄρτου zufügen). sondern um ihre διδαχή, womit die Jünger allerdings nur ein gröberes mit einem leichteren Missverständniss vertauscht hätten.

Die Offenbarung des Messiasgeheimnisses. Mt 16 13—23 = Mc 8 27—33 = Lc 9 18—22. Vorbereitet war dieselbe mit der Frage nach dem Urtheil der Menschen über ihn, welche 13 so umgebildet wird, dass der, in den Antworten der Jünger freilich ganz ignorirte, weil aus Mc 31 antecipirte (Wrl 161), *Menschensohn* entweder an die Stelle von μέ tritt (ℵB) oder demselben noch beigefügt wird (Tatian, CD rec.): für wen halten mich die Menschen, der ich der Menschensohn bin? Unnatürlich in beiden Fällen besonders dann, wenn ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου an sich = Messias, so dass der Antwort schon in der Frage vorgegriffen wäre. Die Antwort lautet wie Mc 28, nur dass 14 noch Jeremias genannt wird, welchem man auf Grund von II Mak 2 1—8 15 13—16 eine Wiedererscheinung zutrauen mochte; übrigens erwähnt nur Mt diesen Propheten, ausserdem auch noch 2 17 27 9. Eingreifender schon ist die Zuthat, wenn 16 in Correlation zu dem 13 gleichfalls eingeschobenen υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου der υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος (vgl. 26 63 אלהים חיים) tritt. Der so Antwortende vollzieht eine Zusammenlegung der Begriffe „Menschensohn" und „Gottessohn" (s. zu 22 43); er findet als Theologe im Ersteren die Kehrseite zum Letzteren, während er bei Mc und Lc einfach in Jesus den Messias recognoscirt. Die folgenreichste Erweiterung findet aber der gemeinsame Text in der specifisch-matthäischen „Felsenrede" 17—19, in Form eines Gegenbekenntnisses Jesu gegenüber dem Barjonas (wie Bartholmai 10 3 übliche patronymische Bezeichnung, hier zur feierlichen Hervorhebung des Angeredeten vor Gleichnamigen dienend), welchem nicht σὰρξ καὶ αἷμα das Bekenntniss der Messianität Jesu, für welche es ja an sinnenfälligen Merkmalen noch mangelte, eingegeben haben; gebildet nach Maassgabe der in judenchristl. und petrinischen Kreisen geltenden Vorstellungen von der ἐκκλησία, welches Wort in LXX, Act 7 38, Hbr 2 12 für קָהָל und עֵדָה steht, hier also die neue Volksgemeinde Gottes bezeichnet, welche sich der Messias aus der alten, durch Moses berufenen. sammeln will. Aber erst nachdem die messianische Jüngerschaft sich aus dem

Digitized by Google

Rahmen der alten Theokratie gelöst hatte, war ein solcher Gedanke vollziehbar, daher auch die Bezeichnung im Munde Jesu als matthäische (nur hier und in der sachlich verwandten Stelle 18 17 vorkommend) Antecipation zu beurtheilen. Vgl. NtTh I 210f. Die Verkündigung Jesu galt dem Himmelreich, den Begriff der ἐκκλησία dagegen hat Pls eingeführt (freilich als ἐκκλησία τοῦ θεοῦ, noch nicht τοῦ Χριστοῦ), wie auch das Bild vom Bau I Kor 3 10—17, Eph 2 19—22, vgl. I Pt 2 4 5. War schon **17** mit Anklang an Gal I 12 (οὐδὲ ἐγὼ παρὰ ἀνθρώπου παρέλαβον αὐτὸ οὔτε ἐδιδάχθην, ἀλλὰ δι' ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ) 16 (Gott selbst gefiel es ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί . . . οὐ προσανεθέμην σαρκὶ καὶ αἵματι), I Kor 12 3 (οὐδεὶς δύναται εἰπεῖν· κύριος Ἰησοῦς, εἰ μὴ ἐν πνεύματι ἁγίῳ) darauf angelegt, zu zeigen, wie die von Pls geltend gemachten Kriterien des Offenbarungsträgers ihre geschichtliche Realität im Leben des Pt gewonnen haben, so wird **18** (κἀγὼ δέ σοι λέγω hinzukommend zu dem, was der Vater ihm geoffenbart hat, vgl. B. Ws gegen die gewöhnliche Beziehung auf das, was zuvor Pt als erster Herold der Messiasschaft Jesu zu diesem gesprochen) die „Säule" Gal 2 9 geradezu zum Fundament der Kirche: als solches erscheinen freilich I Kor 3 10 11 Christus, Apk 21 14 die Zwölf, Eph 2 20 Apostel und Propheten. Aber unsere ganze Stelle ist brüchig und scheint erst im Laufe des 2. Jahrh. ihre jetzige Form angenommen zu haben (Resch, Ausserkanonische Paralleltexte zu den Evglien II, 1894, 187—196). Nach Jes 28 16 (vgl. Rm 9 33, I Pt 2 6) legt Gott einen Grundstein in Zion, und als ein Fels, darauf Gott die Welt gegründet hat, erscheint nach Jes 51 1 2 Abraham in der jüd. Theologie; vgl. Wünsche, Neue Beiträge zur Erläuterung der Evglien aus Talmud und Midrasch, 1878, 194f. Ein solcher Fels soll für die Kirche Pt sein: πέτρος heisst zwar gewöhnlich Stein, Felsblock, wird aber auch im Sinne von πέτρα = Fels gebraucht; aramäisch beidemal כֵּיפָא, im Griechischen musste wegen der Beziehung des Bildes auf die Person des Petrus (darin sind die kath. Ausleger gegenüber den altprotest., die den Fels nur im Glauben oder Glaubensbekenntniss des Petrus fanden, unbedingt im Recht) das 1. Mal die Masculinform gebraucht werden, die desshalb aber doch im appellativen Sinne steht; s. zu Mc 3 16. Auf dieser soeben bewährten Felsennatur soll die Kirche so sicher begründet stehen (vgl. 7 24 25), dass ***die Pforten der Unterwelt*** (Jes 38 10) trotz ihrer Stärke (sie sind aus ἀδάμας, dem härtesten Erz, nach heidnischer Bildersprache: Theocr. Idyll. II 34, Propert. V 11 3 4, Virg. Aen. 6 555, lassen darum Keinen wieder heraus) ***sich nicht überlegen erweisen***: praevalebunt adversus eam. Die reformatorische Uebersetzung superabunt ergibt ein erträgliches Bild höchstens, wenn man als angreifende Mächte die von den Pforten des Hades entsandten Schaaren denkt (Wzs, EvG 494). Derselbe, der soeben als Fundament des Baues erschien, tritt **19** als οἰκονόμος (s. zu Lc 12 42) und Schlüsselmeister im auferbauten Hause auf, wie es Jesus selbst Apk 3 7 im Hause seines Vaters ist. Heisst es hier, dass Niemand verschliesse, wo er öffnet, und Niemand öffne, wo er verschliesst, so will das besagen, seine positiven wie negativen Verfügungen sind so unbedingt wirksam, dass Niemand einen Einspruch gegen sie wagen darf, jeder Versuch der Verhinderung an seiner Machtfülle scheitern muss.

Wenn also Christus selbst nicht mehr persönlich anwesend sein wird, soll Pt als Hausvogt, Hausmeister, jene oberste Verfügungsgewalt üben, deren Sym-

Digitized by Google

bol die das Haus öffnenden und schliessenden Schlüssel sind Jes 22 22. Das erklärende καὶ ὃ ἐὰν δήσῃς κτλ. erinnert zunächst an die Sprache des AT, darin die Begriffe Oeffnen und Lösen einerseits, Schliessen und Binden andererseits in einander übergehen. Genauer entsprechen das aramäische אסר und שרא als rabbinische Schulausdrücke für Verbieten und Erlauben. Manches, was die Schule Schammais „band", das „lösete" die Schule Hillels. In Bezug auf Auslegung und Anwendung des Gesetzes galt das obere Synedrium (Gottes Rathsversammlung im Himmel) als durch das untere (irdische) gleichsam gebunden (Dlm I 175). Ebenso sollen Bestimmungen des Pt über Erlaubtes und Verbotenes *im Himmel*, d. h. vor Gott selbst, als gültig und rechtskräftig angesehen werden, d. h. es wird ihm die gesetzgebende und richterliche Gewalt in der Gemeinde zugesprochen; vgl. nach dem Vorgange von Lightfoot, Vitringa, Schoettgen, Wettstein besonders Steitz, StK 1866, 435—483 und Wünsche 196f. Hst, Drei Evglien, 1883, 59, denkt an jus confirmandi et abrogandi: Pt bindet an das Sittengesetz und löst von den ritualen Formen. Aber in anderer Richtung weist die Parallele 18 18, deren Gehalt hier in judenchristl. Tendenz auf Pt übertragen scheint (Resch 197—200). Würde vollends das Wort von Jesus selbst herrühren, so würde nach dem Gebrauch, den er Mt 23 13 = Lc 11 52 vom Bilde des Schlüssels macht, und nach Apk 3 8 (vgl. mit 3 7) die potestas clavium in der Macht einzulassen und auszuschliessen bestehen (Mr). Daher Pt in seiner Function als Himmelspförtner. Bezüglich des δέειν und λύειν denkt man dann an den alten Brauch des Zu- und Aufbindens der Thüren. Aber es handelt sich um das was, nicht um diejenigen, zu deren Gunsten oder Ungunsten gebunden oder gelöst werden soll. Gerecht wird diesem Umstande eine letzte, aber auch älteste Erklärung (Joh 20 23, Edict des Kallistus von 220, griech. Väter und Reformatoren), indem sie das Lösen nach Jes 40 2 als Loslösen der Sündenschuld von dem Sünder fasst, s. zu 18 18. Jedenfalls ist das kirchliche Bewusstsein, welches in dieser ganzen Enclave zum Ausdruck kommt, principiell schon ein katholisches um der Vereinerleiung der Begriffe „Kirche" 18 und „Himmelreich" 19 willen; die feierliche Proclamation des Primates des Pt aber steht in direktem Widerspruche nicht blos mit dem Worte 23 = Mc 33, sondern auch mit Jesu eigensten Erklärungen über die Grössenverhältnisse in seinem Reiche Mc 9 35 10 44, sowie mit allen Voraussetzungen des Pls über den Apostolat und dem danach bemessenen factischen Verhalten des Heidenapostels zu Pt; vgl. Pfl 517f, Resch 189f. Nicht ganz ausgeschlossen ist hier der Gedanke an eine erste Regung des röm. Selbstbewusstseins (Wrl 135f 192f).

Das διεστείλατο κCL it vg rec. **20** ist vielleicht nur Reminiscenz aus Mc 5 43 7 36 9 9 statt ἐπετίμησεν BD. Mit ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ Χριστός = Mc 29 kehrt Mt wieder zu der gemeinsamen Darstellung zurück. Den Markstein, welchen diese Eröffnung im Leben Jesu bildet, deutet an **21** ἀπὸ τότε (s. zu 4 17) und vielleicht (κB) auch Ἰησοῦς Χριστός (s. zu 1 1). Das „Evglm vom Reich" 4 23 9 35 wird nämlich nunmehr zu einer, zunächst freilich nur das Geheimniss des engeren Jüngerkreises bildenden, Verkündigung vom Messias und dem paradoxen, nach jüd. Begriffen völlig unmöglichen (I Kor 1 23) Geschick, welchem er anheimfallen müsse: das δεῖ des göttlichen Verhängnisses. In der Leidensweissagung nimmt die ursprünglich dem Menschensohn, den Mt schon 13 vorweggenommen hatte, geltende Aussage eine persönliche Wendung, wird aus einer Belehrung über den Χριστὸς παθητός (Act 26 23) eine Weissagung des eigenen Geschickes, wobei durch Auslassung von ἀποδοκιμασθῆναι Mc 31 (aus Ps 118 22) die Synedristen als direkte Urheber des Todesleidens erscheinen, aus 20 18 = Mc 10 33 aber der Zug nach Jerusalem antecipirt wird. Das abmah-

Digitized by Google

nende Wort des Pt wird 22 neu formulirt: ἵλεώς σοι, κύριε = *in Gnaden* gehe es *dir*, *Herr* (I Mak 2 21), wozu noch ein חָלִילָה לְךָ tritt. Das Futur ἔσται drückt die Gewissheit der Erwartung aus. Jesus aber, den frisch erkämpften Todesentschluss gegen die versuchliche Freundesstimme wahrend, *wendet sich* 23 zum Zeichen des Abscheues *ab* von dem σκάνδαλον (wie 13 41: matthäische Rechtfertigung des σατανᾶ). Der Fels 18 hat sich nur als Fels des Falles Jes 8 14 bewährt.

Der Leidensweg der Jünger. Mt 16 24—28 = Mc 8 34—9 1 = Lc 9 23—27. Es scheint sachgemäss, wenn 24 *Jesus* die folgende Mahnung, welche ihren Anlass von der Leidensflucht des Pt nimmt, nur *zu den Jüngern* spricht; doch s. zu Mc 34. Während 25 σῶσαι der Form Mc 35 folgt, wiederholt Mt statt σώσει aus 10 39 εὑρήσει. In 26 (ὠφεληθήσεται κBL gegen ὠφελεῖται) bildet Mt aus Mc 37 eine Parallelfrage, wogegen 27, was 10 33 schon da war und 25 31—46 noch ausführlicher nachfolgt, ausgelassen und der Maassstab des Gerichts nach Ps 62 13, Prv 24 12 zugefügt wird. Dem allgemeinen Ausdruck Lc 27 steht als bestimmtester 28 gegenüber, und um die eschatologische Färbung zu verstärken, nennt Mt statt des Reiches Mc 34 *den Menschensohn*, der jenes Reich repräsentirt und bringt. Daher hier wie 20 21 *sein* (statt Gottes) *Reich*, entsprechend der ἐκκλησία μου 16 18. NtTh I 353.

Die Verklärung. Mt 17 1—8 = Mc 9 2—8 = Lc 9 28—36. Verschönernde Zuthaten sind 2 das *Angesicht wie die Sonne* und die *Kleider wie das Licht*. Auch ist 5 die Wolke eine *lichte Wolke*. Mt hatte schon 3 17 nach der Verklärungsstimme weitergebildet und conformirt jetzt umgekehrt unsere Stelle nach 3 17 durch den Zusatz ἐν ᾧ εὐδόκησα. Noch später als Lc, erst als Folge der Stimme, setzt 6 die Furcht der *auf ihr Angesicht Niederfallenden* ein; das Motiv dafür erhellt aus Jes 6 5, Dan 8 17 10 7—9 16 17; vgl. Apk 1 17. Ebenso versteht sich der Sonderbericht von der Hebung des Bannes der Furcht 7 nach Analogie von Dan 8 18 10 10 18.

Gespräch beim Abstieg. Mt 17 9—13 = Mc 9 9—13. Mit dem Ausdruck τὸ ὅραμα = מַרְאֶה oder חָזוֹן charakterisirt 9 die vorhergehende Scene unzweideutig als ein erstes Symptom des mit dem Messianismus in die Jüngerschaft einziehenden visionären, enthusiastischen Elementes. Das den *Elias* betreffende Bedenken wird 10 durch ein, auf seine Erscheinung bei der Verklärung zurückweisendes, das ὅτι Mc 11 richtig ersetzendes, τί οὖν in enge Beziehung zur vorangegangenen Erzählung gebracht und geht entweder darauf, warum Elias wieder verschwunden sei (Hier.), oder besser, warum ihn die Schriftgelehrten πρῶτον kommen lassen, da er in Wahrheit ja erst nachträglich erschienen war (Orig.). In der Antwort 11, deren Inhalt mit 11 14 15 zusammenfällt, entspricht das dogmatische Präsens ἔρχεται dem ἀποκαθιστάνει Mc 12, welches dafür seinerseits in das Futur umgesetzt wird. Aus dem in der Schrift vorgesehenen Zusammenhang der Geschicke des Vorläufers und des Nachfolgers Mc 12 13 ist 12 nur die Hauptsache beibehalten, wonach Jesus die Jünger im Ausgang des Täufers das Vorbild seines eigenen Endes erkennen lehrt. Er glaubt nach wie vor an seine Mission, verzichtet aber auf den Erfolg. Ganz anders, als die bekannten Verheissungen erwarten lassen, wird der Messias enden, wie er auch ganz anders aufgetreten ist; s. zu 10 34. Ausserdem wäre nur Ein Weg noch offen gestanden: gänzlicher Rücktritt vom Messiasthum.

Digitized by Google

Der Zusatz 13 ist nach 16 12 gebildet. Die Jünger *verstehen* als Vertreter der Leser, die verstehen sollen.

Der epileptische Knabe. Mt 17 14—21 = Mc 9 14—29 = Lc 9 37—43. Nur aus Mc 14 15 versteht sich 14 das Kommen Jesu und der 3 Jünger (sie bilden das fehlende Subjekt in ἐλθόντων) *zu dem Volk*. Mt redigirt den Hülferuf 15 nach Analogie von 15 22, beschreibt die Krankheit (κακῶς πάσχει CD rec. ist gut griechisch, besser bezeugt allerdings κακῶς ἔχει) näher als Mondsucht (diese nur noch 4 24) und zieht aus Mc 22 gleich den Zug bei, dass der Knabe *bald ins Wasser, bald ins Feuer fällt* (vgl. Ps 66 12), was nicht sowohl den Wechsel von Frost und Hitze im Fieber, als die mannigfachen Unfälle andeuten soll, die mit den Krämpfen bei mangelndem Vorgefühl derselben verknüpft sind. Der Anrede fügt 17 noch in Erinnerung an Dtn 32 5, vgl. Phl 2 15, καὶ διεστραμμένη bei. Das Scheltwort scheint nach 20 den Jüngern zu gelten. 18 drängt Mt das Mc 20—27 Erzählte auf Einen Moment zusammen und betont dies mit stereotypen Worten (s. zu 9 22); statt des Eintritts in ein Haus Mc 28 wiederholt er 19 aus 15 12 προσελθόντες οἱ μαθηταί. Abschliessend setzt 20 ein, die ὀλιγοπιστία (das Wort nur hier) der Jünger beschämender, Sonderbericht ein, wobei das Bild wie 21 21 vom *Berg* hergenommen ist: ursprünglich, schon wegen I Kor 13 2. Dazu fügt 21 wenigstens in CDL rec. noch eine Parallele zu Mc 29.

Zweite Leidensweissagung. Mt 17 22 23 = Mc 9 30—32 = Lc 9 43—45. Die werthvolle pragmatische Notiz Mc 30 ist verwischt 22, wo *sie in Galiläa umherziehen* (συστρεφομ. ℵB) oder verkehren (ἀναστρεφομ. CD). Auch 23 verwandelt μετὰ τρεῖς ἡμέρας sich in τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ. Statt der tadelnden Bemerkung Mc 32 = Lc 45 wird 23 nur der Jünger Betrübniss vermeldet, als hätten sie die Sache selbst wohl verstanden.

Die Tempelsteuer. Mt 17 24—27. *In Kapernaum angekommen* Mc 9 33 wird Pt 24 an die Steuerpflicht erinnert. Gemeint ist aber nicht etwa die römische Kopfsteuer, welche zur Zeit Jesu nur in Judäa und Samarien bezahlt wurde (Mc 12 14 = Mt 22 17 = Lc 20 22), sondern zunächst die jüd. Tempelsteuer, bestehend aus dem δίδραχμον = zwei syr. Drachmen oder einem halben Sekel für die Person, etwa 1,37 Mark; vgl. Schr II 258f. Nach Ex 30 11—16 hatte jeder Israelit vom 20. Jahr an diese Steuer, und zwar als כֹּפֶר נַפְשׁוֹ λύτρον τῆς ψυχῆς αὐτοῦ, zu bezahlen. Daraus füllte sich der reiche Tempelschatz. Die Zeit der Einforderung fiel Ende des Monats Adar (März), was zu der Stellung der Perikope im Leben Jesu stimmt. Jesus weiss um den, seiner bisherigen Praxis entsprechenden Bescheid 25 und rectificirt durch seine, der zu erwartenden Mittheilung des Pt voraneilende (προέφθασεν) Frage, ob *die Könige Zölle oder Steuern von ihren Söhnen*, d. h. eigenen Familiengenossen, *oder von Fremden erheben*, die Voraussetzungen im Gedanken des Jüngers. Das Wort 26 ist nämlich gesprochen aus dem Bewusstsein, Messias, d. h. Sohn Gottes zu sein, welcher selbst in der Lage ist, Königsrecht in Israel beanspruchen zu dürfen, daher 27 Tempelsteuer (als Empfänger derselben gilt Gott, vgl. Jos. Ant. XVIII 4 1) unbeschadet seiner Sohnschaft nur etwa in dem Sinne bezahlen kann, wie er nach der gleichfalls specifisch-matthäischen Sachparallele 3 15 sich auch taufen lässt, um keinen Anstoss zu geben. Innerlich weiss er als Messias sich nicht gebunden an den bestehenden Cultus. Nun

Digitized by Google

erscheint aber Pt als im gleichen Falle mit Jesus; die ganze messianische Gemeinde besteht aus Söhnen Gottes, wie die altisraelitische aus seinen Knechten. Für den 1. Evglsten lag der Werth unserer Erzählung in der motivirten und bedingten Pflichtigkeit der Messiasgläubigen gegenüber der jüd. Volks- und Religionsgemeinschaft oder vielleicht schon gegenüber dem römischen Staat (Vkm). Denn seit der Zerstörung des Tempels musste das διδραχμον als Zuschlag zu den sonstigen Steuern an den Staat bezahlt werden (Jos. Bell. VII 6 6), und gerade unter Domitian, zu dessen Zeiten unser Evglm wohl geschrieben ist, judaicus fiscus acerbissime actus est (Suet. Dom. 12). Unter Nerva hörte die calumnia fisci judaici wieder auf. Die Aufforderung an Pt aber ist bildlich zu verstehen, so gut wie die Menschenfischerei 4 19 13 47 48: der erforderliche Betrag für Jesus und Petrus, also ein ganzer Stater = 4 Drachmen = 2,75 Mark, soll und wird leicht durch Berufsarbeit, in diesem Fall Fischfang, zu erwerben sein. Die *Angel*, nicht das Netz ist erwähnt, weil es sich im Bilde nur um Einen Fisch handelt. Der Bericht freilich ist bereits auf buchstäbliches Verständniss, also auch auf Ergänzung durch eine wunderbare Erfüllung der Vorhersagung angelegt: Beispiel einer halbausgewachsenen, in ihrer schriftlichen Ausgestaltung auf halbem Wege stehen gebliebenen, Sagenbildung.

Der Rangstreit. Mt 18 1—5 = Mc 9 33—37 = Lc 9 46—48. Vielleicht mit Bezug auf die 17 24 27 angedeutete Bevorzugung des Pt fragen **1** *die Jünger*, τίς ἄρα = quis igitur μείζων sei *in dem* damit schon als vorhanden und gegenwärtig vorausgesetzten *Himmelreich*. „So charakterisirt sich die ganze folgende Rede als eine Gesetzgebung für das Himmelreich“ (B.Ws). Im Unterschiede also von Mc 33 = Lc 47 bringen sie selbst den Handel vor Jesus. Ihre Frage ist nach Maassgabe der Antwort 4 formulirt. Am weitesten geht in Verfolgung der Absicht, beide Theile des Bescheides mit einander zu verschmelzen, Mt, indem er **3** aus der verwandten Perikope, wie Jesus die Kinder segnet, die Stelle Mc 10 15 = Lc 18 17 antecipirt und alterirt: *wenn ihr nicht* von eurem Hochmuthsweg *umkehret:* στρέφειν wie Joh 12 40 = שוּב im Sinne von תְּשׁוּבָה, s. zu 3 2. Weitere Fortführung des Gedankens bringt Joh 3 3 5. Darauf erscheint **4** Mc 35 die Antwort auf die Jüngerfrage in der charakteristischen, aber bedenklichen (s. zu Mc 37) Umbildung ὅστις οὖν ταπεινώσει ἑαυτὸν ὡς τὸ παιδίον τοῦτο scil. ταπεινόν ἐστι, sofern dieses in die Mitte gestellte Kind fühlt, dass es gar nicht hierher gehört und darüber beschämt ist. „Der darin beschlossene Grundsatz ist also, dass der objektive Werth des Menschen in umgekehrtem Verhältniss steht zu seiner subjektiven eigenen Werthschätzung“ (Hpt, Apostolat 19). Aber die Formulirung **5** ἓν παιδίον τοιοῦτο (nach Mc 37: was fehlt, stand schon in der Doublette Mt 10 40) = ἕνα τῶν μικρῶν τούτων 18 6 zeigt, dass Mt im ganzen Zusammenhang eigentlich nicht an Kinder, sondern an Jünger denkt: „ein Exemplar von dieser Art von Kindern“ (Jlchr II 327). Daher die herkömmliche (seit Chrys.) Erklärung von 4 als einer Aufforderung zur Rückkehr zum Kindessinn im Sinne von 3.

Vom Aergerniss. Mt 18 6—9 = Mc 9 42—48 = Lc 17 1 2. Das schon Mc 42 zugesetzte τῶν πιστευόντων wird **6** sogar noch mit angehängtem εἰς ἐμέ reproducirt (einziges Vorkommen der Formel πιστεύειν εἰς Χριστόν in der Synopse), so dass also die naturgemässe und gewiss ursprüngliche Beziehung des Wortes auf die *Kleinen*, d. h. die Kinder (σκανδαλίζειν ist das gerade Gegen-

Digitized by Google

theil des ihnen gegenüber empfohlenen δέχεσθαι) trotz unmittelbarer Verbindung mit 18 1—5 mindestens undeutlich geworden ist. Daher von hier aus die ganze Perikope gewöhnlich auf schlichte, anspruchslose Mitglieder des Gottesreichs gedeutet wird, welche um ihrer geringen Begabung und Leistung willen in Gefahr der Missachtung standen. Statt καλόν ἐστιν μᾶλλον Mc 42 schreibt Mt συμφέρει αὐτῷ ἵνα wie 5 29 30; zugleich gestaltet er das Schlusswort feierlicher: καταποντισθῇ ἐν τῷ πελάγει τῆς θαλάσσης = ut demergatur in maris aequor. Daran schliesst sich **7** ein sachlich mit Lc 1 stimmender, an 11 6 = Lc 7 23 erinnernder, weiterer Wahrspruch: ἀπό vom ursächlichen Ausgehen der σκάνδαλα, dem gegenüber τὸ σκάνδαλον das Verführerische des einzelnen Falles bezeichnet. Die beiden Fälle Mc 43 45 zusammenfassend handelt **8** von *Hand* und *Fuss;* so gewiss also χωλός auf diesen, ist κυλλός auf jene zu beziehen, s. zu 15 30. Das Wort von der Hand ist Doublette zu 5 30, das vom *Auge* **9** zu 5 29; der Zusammenhang beidemal ein künstlich gemachter, dort bedingt durch die Vorstellung der Augen- und Gedankensünde, hier durch die Absicht, den vorangegangenen weitere, auf den Begriff des Aergernisses bezügliche, Sprüche anzureihen. Conformirend wiederholt übrigens Mt aus 8 die ζωή statt der βασιλεία Mc 47.

Die Rettung des Verlorenen. Mt 18 10—14 = Lc 15 1—10. Der **10** allein aufbewahrte Spruch bezieht sich ursprünglich noch auf die Kinder. Ihnen Aergerniss zu geben, wovor 18 6 gewarnt war, ist derjenige am ehesten in der Lage, der sie nicht in ihrem eigenartigen Werthe erkennt und achtet. Daher μὴ καταφρονήσητε. Die Begründung der Warnung ruht auf der Vorstellung von Schutzengeln der einzelnen Personen, vgl. Act 12 7 15, auch Lc 16 22; je nach dem Werthe der letzteren stehen die ersteren Gottes Angesicht näher, sie nehmen diejenige Stelle ein, welche den betreffenden Personen selbst zukäme. Dieses *Angesicht* der ewigen Liebe *schauen* aber die Schutzengel der Kinder διὰ παντός, scil. χρόνου: das Bild ist entlehnt vom orientalischen Hofceremoniell. s. zu Lc 1 19. Wie aber schon 18 6 „diese Kleinen" wenigstens im Sinne des Evglsten zu geringen Glaubensbrüdern (den paulin. νήπιοι und ἀδύνατοι) geworden sind (s. zu 25 40), so wird auch hier vielfach ein Doppelsinn angenommen (Schz), und im Folgenden erscheinen die „Kleinen" geradezu als Verirrte, die aber nach göttlichem Wohlgefallen nicht verloren gehen dürfen (Pfl 521). Daher die, ℵBL Orig. fehlende, Einschaltung **11** aus Lc 19 10. Das folgende Gleichniss gilt ursprünglich dem Interesse Gottes an den Verlorenen, in den Augen der Welt Missachteten und Aufgegebenen, hier seiner Fürsorge für eine einzelne Kinderseele. Eine das Urtheil der Hörer herausfordernde Einleitung mit τί ὑμῖν δοκεῖ **12** ist charakteristisch, vgl. 17 25 21 28 22 17 42 26 66; matthäisch (s. 18 19) auch die Construction ἐὰν γένηταί τινι = *wenn Einem zu Theil geworden,* ebenso **13**, nur dass hier αὐτῷ zu ergänzen ist. Die Freude des Wiedergewinnens hat übrigens ihre contextmässige Pointe in der Gefahr des Verlustes durch Aergerniss. Daher **14** οὕτως, d. h. so wie der Hirt im Gleichniss das Eine Schaf darum, dass er noch 99 hatte, nicht verloren gehen liess, *ist es nicht Wille* (Gegenstand und Inhalt desselben) *vor* (coram wie 11 26 εὐδοκία ἔμπροσθεν, zugleich Rückbeziehung auf das Angesicht 10, vgl. לִפְנֵי) *euerm* (ℵD, dagegen B μου) *Vater, dass verloren gehe* ἓν (ℵBDL gegen εἷς rec.) τῶν μικρῶν τούτων, womit die Beziehung auf 6 10 gewahrt und zugleich das

Digitized by Google

Motiv verrathen ist, welches den Evglsten zum Anschluss des Gleichnisses (18 12 ἓν ἐξ αὐτῶν) an das Vorangehende veranlasst hat.

Bruderpflichten. Mt 18 15—20 = Lc 17 3. Mit dem überleitenden δὲ schliesst sich ein Abschnitt an, darin 15 die μικροί zweifellos als fehlende Brüder erscheinen: von der Warnung vor dem Aergerniss jener geht die Rede über zur Regelung des Verhaltens gegen solche, welche durch ἁμαρτάνειν bereits Aergerniss gegeben haben (Schz): es soll sich nach dem Vorbilde des Verhaltens Gottes gegen Verirrte 18 12—14 gestalten. Dass das ἐλέγχειν unter 4 Augen geschehen soll, ist hebraisirend mit μεταξὺ (= בינו) σοῦ καὶ αὐτοῦ μόνου ausgedrückt, statt μόνος μόνῳ. Erreicht aber die correctio fraterna ihren Zweck, den Bruder zu gewinnen (κερδαίνειν wie I Kor 9 19, I Pt 3 1), nicht, so nimmt das Verfahren auf dem 2. gradus admonitionis 16 einen mehr juridischen Charakter an durch Beiziehung von noch einem oder 2 *Zeugen*, welche dann, wofern der Sünder auch solchem verstärkten Vorhalt nicht Raum gibt, zugleich die Vergeblichkeit des gemachten Versuchs constatiren werden, damit auf dem Dtn 19 15 geordneten Weg *jegliche Sache festgestellt werde* II Kor 13 1. Dass wir hier in Gestalt eines Herrnworts ein Stück ältester Gemeindeordnung vor uns haben, erhellt aus der Bestimmung über den 3. gradus 17, wo die ἐκκλησία (diesmal Localgemeinde) erscheint (s. zu 16 16) und, im Widerspruch mit 18 22, die Bruderpflichten für erschöpft erklärt werden; denn *der Heide und der Zöllner* (wie 5 46 47) vertreten den Begriff οἱ ἔξω I Kor 5 12. In solchem Zusammenhang kann 18 nur dahin verstanden werden, dass die mit der, 16 19 dem Pt unter dem Bild der Schlüssel verliehenen, gesetzgebenden Gewalt nach morgenländischen Begriffen eng verwandte und verbundene, richterliche und disciplinäre Gewalt, also das Recht der Gesetzgebung und des Gerichts allen Aposteln (kath. Auslegung) oder vielmehr (vgl. die ἐκκλησία 17 und ἐξ ὑμῶν 19, was sich aus 20 erklärt) der in jenen vertretenen Gemeinde (protest. Auslegung) als der Erbin aller apost. Vollmachten übertragen wird. Dem entspricht der Lehrsatz Schleiermacher's: „Das Amt der Schlüssel ist die Macht, vermöge deren die Kirche bestimmt, was zum christl. Leben gehört, und über jeden Einzelnen nach Maassgabe seiner Angemessenheit zu diesen Bestimmungen verfügt." Bedeutet nämlich *Binden* und *Lösen* auch im älteren, rabbinischen Sinn Verbieten und Erlauben (s. zu Mt 16 19), so kommt es doch Apk 9 14 15 20 2 3 7 mit Bezug auf Personen vor, welche in ihrer Thätigkeit gehemmt oder gefördert werden, d. h. welchen thätig zu sein verboten oder erlaubt wird. Diese Beziehung auf Personen schlägt durch in der Joh 20 23 vorliegenden Erneuerung und Erläuterung unserer Stelle (Wzs, EvG 489), ist hier dagegen nur indirekt vorhanden, sofern es sich unter der Voraussetzung, dass Sündenvergebung nur innerhalb der ἐκκλησία zu finden (I Joh 1 7), speciell um den, mit dem 17 erwähnten Ausschluss aus der Gemeinde verbundenen, Nicht-Erlass und den, ihm im entgegengesetzten Fall entsprechenden, Erlass der Sündenschuld handelt. Anders liegt die Sache schon, wenn von den gallischen Märtyrern im Brief von 177 bei Euseb. KG V 2 5 gesagt wird: ἔλυον μὲν ἅπαντας, ἐδέσμευον δὲ οὐδένα. Wie aber das Urtheil der Gemeinde über die Erlassbarkeit der Sünden, so soll 19 auch das Gebet derselben Gemeinde im Himmel (daher auch hier der Gegensatz ἐπὶ τῆς γῆς, s. zu Mc 2 10 = Mt 9 6 = Lc 5 24) ratificirt werden, Erhörung finden, falls nämlich Uebereinstimmung in Beziehung auf das

Digitized by Google

Objekt der Bitte auch nur zwischen zwei Mitgliedern derselben stattfindet, vgl. 21 22, Joh 16 23. Auf das Zahlenverhältniss kommt für das Wesen der ἐκκλησία nichts an. Die Attraction aber ist aufzulösen: πᾶν πρᾶγμα, ὃ ἐὰν αἰτήσωνται, ἐὰν συμφωνήσουσιν περὶ αὐτοῦ, γενήσεται αὐτοῖς. Zur Bestätigung dieser Verheissung erfolgt 20 der allgemeine Hinweis auf die Gnadengegenwart des Messias (28 20), die an die Stelle der Jo 2 27 verheissenen Gnadengegenwart Gottes treten soll, wo seine Gläubigen *auf seinen Namen* (Joh 14 13 16 23 26), d. h. mit Berufung auf die Zugehörigkeit zu Christus als Rechtstitel (s. zu 28 19), also als Jüngergemeinde, sei es auch nur in einem Minimalbestande (tres faciunt collegium), zusammentreten I Kor 5 3 4: ebenso ist nach jüd. Lehre die Schechina gegenwärtig, wo man sich zur Erforschung und Auslegung des Gesetzes versammelt (P. Aboth 3 3). D liest hier οὐκ εἰσὶν δύο ἢ τρεῖς συνηγμένοι . . . παρ' οἷς οὐκ εἰμὶ ἐν μέσῳ αὐτῶν, und ebenso einige Uebersetzungen.

Nach der Anschauung dieses Evglsten übt Christus mithin seine Reichsgewalt durch Pt, dann durch die ihm überlebenden Apostel, endlich nach deren Absterben durch die Kirche. Im Uebrigen macht die Gemeindeordnung dieses Abschnittes noch den Eindruck des Unentwickelten, Primitiven, erinnert an die Stelle I Kor 6 1—6 (Hst, ZwTh 1890, 171), mit welcher vereint sie die eigentliche Wurzel des späteren Kirchenrechts bildete. Während die kath. Kirche in Mt 18 18 die biblische Begründung des Busssakramentes findet, bildet das Vergeben oder Behalten der Sünden, als sog. potestas clavium, nach der ursprünglichen reformatorischen Auffassung einfach einen Bestandtheil der Verkündigung des Evglms vom gnädigen Gott. So noch Dösterdieck, StK 1865, 743—747, Julius Müller, Dogmatische Abhandlungen, 1870, 496—523. Nach dem luther. Lehrbegriff ist die Schlüsselgewalt als Handhabung des Wortes für den Einzelfall (Sohm 32 485 488 493 538 582 650 643) zwar der ganzen Gemeinde gegeben (523 f 609), aber die öffentliche Ausübung sowohl der potestas ordinis (Seelsorge durch Predigt des Worts und Verwaltung der Sacramente), als der potestas jurisdictionis (Banngewalt, Ausschliessung vom Abendmahl und den kirchlichen Ehrenrechten) steht dem geistlichen Amt zu (508 523 629). Dagegen fasst die reformirte Theologie entweder mit Zwingli die Predigt allein als Schlüsselgewalt (641 f) oder deutet mit Calvin nur Mt 16 19, Joh 20 23 in dieser Weise, während Mt 18 18 die Berechtigung der kirchlichen Gerichtsbarkeit begründet, welche aber keineswegs ein Vorrecht des ministerium verbi bildet (642 f). Zur wesentlichen Klärung dieser Verhältnisse führt die Erkenntniss, dass alle diese Stellen bereits die anbrechende Zeit der kath. Kirche ankündigen, während dem Wesen des Evglms nur eine Construction auf der Grundlage von Mt 18 20 entsprechen würde (20 197 f 312).

Von der Versöhnlichkeit. Mt 18 21 22 = Lc 17 4. Die von 18 3 ab fortlaufende Rede Jesu wird nur 21 durch eine auf 18 15 zurückgreifende Frage des Pt mit hebraisirendem Satzbau (ἁμαρτήσει καὶ ἀφήσω) unterbrochen, vgl. 15 15. Die Rabbinen sehen in dreimaliger Verzeihung das zulässige Maximum, Bab. Joma 86 2 nach Job 33 29. Pt schlägt die heilige Zahl vor. Ungeachtet des Ausdrucks ὁ ἀδελφός will die Antwort 22 keineswegs etwa blos das Verhalten zu den Genossen des engeren Jüngervereins regeln; vgl. 6 14 15. Das λέγω σοι ist entweder als Einschaltung zu fassen (Blk) oder in der Verbindung mit οὐ zu belassen wie Joh 16 26 (Schz: nicht diese Vorschrift gebe ich dir). Der Ausdruck ἑβδομηκοντάκις ἑπτά ist auf keinen Fall correct, da 70×7 (Hier. und die Meisten) an 2. Stelle ἑπτάκις, dagegen 77 mal (Orig. und

Digitized by Google

Augustin) entweder ἑπτὰ καὶ ἑβδομηκοντάκις oder ἑβδομήκοντα ἑπτάκις erfordern würde. Die durch den ganz eigenthümlichen Ausdruck nahegelegte Beziehung auf Gen 4 24, wo Lamech gegentheils so vielmal gerächt sein will, führt auch nicht zum Ziele, da שִׁבְעִים וְשִׁבְעָה zwar in LXX mit unserer Formel wiedergegeben, selbst aber in seiner Bedeutung umstritten wird. Doch wählt man gern das Quadrat, wo es sich um grosse Zahlenangaben handelt, s. Dan 7 10. Apk 5 11 7 4—8. Jesus will jedenfalls Progression ins Unendliche ausdrücken, die unbegrenzte Pflicht des Vergebens.

Das Gleichniss vom Schalksknecht. Mt 18 23—35. ***Darum***, weil im Reiche Gottes unbegrenzte Verzeihung nothwendig ist, wird **23** das Reich Gottes vergleichbar (über ὡμοιώθη s. zu 13 24) ***einem König*** (ἄνθρωπος βασιλεύς, s. zu 13 45), ***der mit seinen Knechten***, hier Kassenverwaltern, Pächtern, ***abrechnen*** (συνᾶραι λόγον, rationes conferre wie 25 19) ***wollte***. Gerechnet wurde nach attischen Talenten, deren eines = 4125 Mark, so dass die Summe **24** über 41 Millionen beträgt. Das grausame Schuldrecht des Alterthums bringt **25** auch Verkauf der Familie mit sich II Reg 4 1, Jes 50 1, Neh 5 5, das Gesetz kennt nur mildere Formen Lev 25 39 47, Ex 21 2. Auf diese Weise soll wenigstens theilweise bezahlt werden: καὶ ἀποδοθῆναι. Mit πάντα ἀποδώσω **26** wird das Angst- und Nothversprechen gekennzeichnet. Die ***100 Denare*** (s. zu Mc 6 37) **28** machen, da 6000 Denare = ein Talent, den 600 000. Theil der eben erlassenen Schuld aus. Er packt ihn an der Kehle, um ihn nicht entwischen zu lassen und der Logik Nachdruck zu geben: hast du Schulden machen können, so bezahle auch! So schleppten nach römischem Recht die Gläubiger ihre Schuldner vor Gericht. Die Betrübniss **31** entspricht dem natürlichen Mitleid mit dem misshandelten Mitknecht. Die (von Herodes auch in das jüd. Leben eingeführten) ***Folterknechte*** **34** sind hier Kerkermeister, die den Verurtheilten gefesselt halten, ἕως οὗ ἀποδῷ = donec solvisset. Der Schluss **35** = Mc 11 26. Vergeben soll werden ἀπὸ τῶν καρδιῶν, d. h. gern und wahrhaftig, aus lebendigem Triebe brüderlicher Sympathie. Der Ton der Parabel erinnert am meisten unter den matthäischen Stücken an die lucanischen Gleichnisse; ihre Pointe liegt einfach in der Versagung der Barmherzigkeit gegenüber den Unbarmherzigen: Illustration zu 5 7 6 14 15, vgl. JSir 28 1—7.

Pharisäerfrage nach der Ehescheidung. Mt 19 1—12 = Mc 10 1—12. Durch Auslassung vor καὶ von πέραν Mc 1 macht sich **1** die Sache so, dass Jesus überhaupt den peräischen Weg wählt (vgl. Zn, Einl. II 308, B.Ws). Aus den mitreisenden werden **2** nachfolgende ***Volksmassen***, die er nicht sowohl belehrt, als vielmehr, wie wenn sie alle krank wären, ***heilt:*** ein für Mt selbstverständlicher Zusatz wie 14 14 15 30 31 (vgl. darüber Einl. II 5). Anders als Mc 2 sieht man **3** nicht ein, worin das Versuchliche bei der Fassung liegen solle, welche der Frage hier gegeben wird, indem der Zusatz κατὰ πᾶσαν αἰτίαν, welcher auf die Clausel 9 μὴ ἐπὶ πορνείᾳ = 5 32 vorweist, den bekannten Streit der Schulen berührt; s. zu 5 31. Verfänglich hätte für Jesus ja eine Entscheidung weder zu Gunsten der einen, noch der anderen Partei werden können.

Mt thut seinen theologischen Interessen Genüge, wenn er die beiden Theile der Antwort Jesu umstellt (Wrl 141). Während Jesus nämlich Mc 3—5 zunächst nach der gesetzlichen Bestimmung aus Dtn 24 1 fragt und dieser dann weiter 6—9 die ursprüngliche Gottesordnung aus Gen 1 27 2 24 entgegenstellt, wahrt Mt, wie

Digitized by Google

er 15 1—9 das Gesetz vor die Propheten gerückt hat, die Stellung des Buches Gen vor Dtn, rückt also Mc 6—9 vor Mc 3—5 — eine Procedur, darüber Mt 7 auch aus der Frage Jesu Mc 3 nach dem Inhalte der gesetzlichen Bestimmung eine Frage der Pharisäer nach dem, durch die antecipirte Erklärung Jesu verkürzt erscheinenden, Recht jener Bestimmung wird. Die einfache Erklärung Jesu aber darüber, was Gott ἀπὸ ἀρχῆς κτίσεως gethan Mc 6, wird **4** zu einer nach dem Muster von 1 2 3 5 (vgl. 21 16) eingeleiteten Frage, worin das, aus der Grundlage beibehaltene und jetzt mit ἐποίησεν zu verbindende, ἀπ' ἀρχῆς statt ἐν ἀρχῇ steht. Auch **5** untersteht noch dem Fragesatz οὐκ ἀνέγνωτε: ***und dass er gesagt hat***, so dass die noch ausführlicher und genauer (durch Aufnahme von καὶ κολλ. κτλ. wie I Kor 6 16) nach LXX gegebene Stelle durch ein, den logischen Zusammenhang unterbrechendes, καὶ εἶπεν, ausdrücklich als Citat charakterisirt wird.

Aus dem ἐνετείλατο Mc 3 und der ἐντολή Mc 5 wird **7** ἐνετείλατο nicht blos δοῦναι βιβλίον ἀποστασίου, sondern auch καὶ ἀπολῦσαι, also ein direktes Scheidegebot, wie auch **8** durch den Uebergang des ἐπέτρεψεν aus dem Munde der Pharisäer Mc 4 in den Mund Jesu von diesem selbst die Ehescheidung ausdrücklich als mosaisch erlaubt anerkannt wird. In Wiederholung von 5 32 (selbst das λέγω δὲ ὑμῖν ist im Geist der Bergpredigt an die Stelle von Mc 11 καὶ λέγει αὐτοῖς getreten) formulirt Mt **9** den Spruch Jesu: ***wer sein Weib entlässt aus einem anderen als dem Unzuchts-Grund*** (BD Codd it lesen παρεκτὸς λόγου πορνείας, ℵC und syr. Uebersetzungen μὴ ἐπὶ πορνείᾳ, wogegen Ptolemäus in der Ep. ad Floram, Athenagoras, Leg. 33, und Tertullian, Marc. 4 34, Monog. 9 die Clausel hier gar nicht anerkennen, vgl. Hug, De conjugii christiani vinculo indissolubili, 1816, 4 f) ***und eine andere heirathet;*** aber dieses καὶ γαμήσῃ ἄλλην lassen B, Orig. und wenige Uebersetzungen aus, indem sie zugleich statt μοιχᾶται (= ***treibt Ehebruch***) mit einigen weiteren Zeugen ποιεῖ αὐτὴν μοιχευθῆναι lesen. Erst diese Variante enspricht der Wendung mit dem Ehescheidungsgrund: nur wo das Weib von sich aus vorher die Ehe gebrochen hat, trifft den Mann, der sie eben desshalb entlassen hat, der Vorwurf nicht, das Weib durch solche Entlassung in die Lage zu bringen, dass mit ihr, indem sie sich wieder verheirathet, Ehebruch getrieben werde. Liest man dagegen mit ℵCD und den lat. und syr. Uebersetzungen καὶ γαμήσῃ ἄλλην μοιχᾶται = Mc 11, so erschiene etwa eine separatio quoad torum et mensam zulässig, nur völlige Scheidung mit dem Recht der Wiederverheirathung verboten (kath. Auslegung). Aber jene mildere Scheidungsform scheinen die Juden nicht gekannt zu haben, und ἀπολύειν heisst nicht separare, sondern dimittere; es vertritt den griech. Ausdruck ἀποπέμπειν. Noch viel allgemeiner als in der Parallele 5 32 fehlt endlich hier der von B. rec. gebotene Zusatz καὶ ὁ ἀπολελυμένην γαμήσας μοιχᾶται.

Daran schliesst sich das Sondergut 10—12 als Ersatz für Mc 10 und 12. Zwischen den Preis der Ehe als Gottesordnung und die Segnung der Kinder hineingestellt, nimmt es sich allerdings „recht frostig" aus (Wrl 138). ***Wenn es sich so verhält mit*** der αἰτία **10** = 3, ***dem*** in Rede stehenden ***Grund*** der Ehescheidung: soll man bedingungslos für das ganze Leben an das Weib seiner Wahl gebunden sein, ***so nützt es nichts***, ist es nicht gerathen, ***zu heirathen***, ist es besser, auf die Ehe zu verzichten. Einen solchen Verzicht nimmt Jesus **11** als ein heiliges Opfer an, aber nicht im Sinne der gemeinen Nützlichkeitsrücksicht. Also kann ***dieses Wort***, welches ***nicht Alle fassen*** (II Kor 7 2), nur rückweisend, wie 28 15, und zwar auf οὐ συμφέρει γαμῆσαι, gemeint sein (gegen Hpt, Apostolat

Digitized by Google

23f). Richtig, nicht also im Sinne egoistischer Bequemlichkeitsmoral verstanden, ist dasselbe wahr, nämlich 12 in Bezug auf die *Eunuchen* des sittlichen Willens im Gegensatze zu solchen der Kunst und der Natur: sie sind dem Verbrauch im Generationsprocess entzogen, weil ihr ausschliessliches Berufswirken dem Reiche Gottes (höchstes Gut wie Lc 18 29, vgl. Mc 10 29 ἕνεκεν τοῦ εὐαγγ.) gilt, wie bei Jesus selbst und vor ihm bei dem Täufer Johannes (Titius I 71 weist darum auf den Aorist hin), nach ihm aber bei dem Apostel Pls I Kor 7 1 7 28—38, der Sage nach auch bei Johannes (vgl. die Asketen Apk 14 4) der Fall war. Das wäre nach Mc 12 25 = Mt 22 30 = Lc 20 35 Vorausnahme des engelgleichen Zustandes der Auferstandenen. Vgl. die at. Präformationen Ex 19 15, I Sam 21 4 5, bzw. 5 6.

Jesus und die Kinder. Mt 19 13—15 = Mc 10 13—16 = Lc 18 15—17. Das ἅψηται αὐτῶν Mc 13 wird 13 aus Mc 16 als Auflegung der Hände gedeutet: Symbol und Vehikel des Segens Gen 48 14, Act 6 6. So pflegte man fromme Schulhäupter und Schriftgelehrte um ihr segnendes Gebet anzugehen. Wegen 18 3 4 musste 14 die Erklärung Mc 15 = Lc 17 ausfallen. Zusatz ist 15, dass er *von dannen zog*.

Von der Gefahr des Reichthums. Mt 19 16—30 = Mc 10 17—31 = Lc 18 18—30 22 28—30. Tendenziös versetzt Mt 16 das „Gut" aus der Anrede Mc 17 = Lc 18 in die Frage: *Meister, welches* besondere *Gute soll ich thun?* Den Grund dieser Aenderung offenbart 17 die Gegenfrage: *Was fragst du mich nach dem Guten? Einer ist der Gute.* Blicke auf Gott, welcher der Gute ist, so weisst du auch, was das Gute ist, nämlich sein im Gesetz geoffenbarter Wille. Weiter formt Mt den Hinweis auf den Dekalog Mc 19 = Lc 20 dahin um: *wenn du aber in das Leben eingehen willst, so halte die Gebote,* um sofort seiner Neigung zu katechetischer Umarbeitung gemäss 18 die neue Frage zwischenein zu schieben: *was für welche* sind es, die das Leben in sichere Aussicht stellen? Gegen Mc 19 = Lc 20 hat Mt wie 5 21 27 15 19 nach hebr. Ordnung das Tödten vor dem Ehebrechen. Auch lässt er das nicht in den Dekalog gehörige μὴ ἀποστερήσῃς Mc 19 fallen und setzt in Vorwegnahme von 22 39 noch aus Lev 19 18 die summa legis bei, um gleich darauf 20 aus dem Fragenden einen νεανίσκος zu machen, obwohl er, um der damit ersetzten Worte ἐκ νεότ. μου Mc 20 = Lc 21 willen, doch gerade kein *Jüngling* mehr sein wird. Die bewusste Auslassung dieser Worte zeigt, dass die Altersbestimmung eine willkürliche Machenschaft des Mt ist (Brdt 310). Zwischen ἐφυλαξάμην *(vor diesem habe ich mich gehütet)* und ἐφύλαξα *(dieses habe ich gehalten)* schwankt die LA bei allen Snptkern. Bedeutsamer ist der aus dem Folgenden *Eins fehlt dir noch* Mc 21 = Lc 22 gebildete Zusatz: *Was fehlt mir noch?* Denn auf diese Frage antwortet dann Jesus 21: *wenn du vollkommen* (5 48) *sein willst,* worauf als Nachsatz der gemeinsame Text folgt. Somit unterscheidet Mt mit seinem aus 17 wiederholten εἰ θέλεις von der Seligkeit überhaupt, deren Bedingung im Halten der allgemein verpflichtenden Gebote liegt, eine besondere τελειότης (Gegentheil von ὑστερεῖν), deren Erlangung an die Leistung vollkommener Armuth geknüpft erscheint: unmittelbare Ueberleitung zur Ethik des Hermas und der kath. Kirche (consilium evangelicum und höhere Sittlichkeit der übervердienstlichen Werke). Zum *Schatz* (13 44) *im Himmel* vgl. 6 20 = Lc 12 33. Der πλούσιος 23 ist aus 24 vorweggenommen. Die Auslassung von Mc 24

Digitized by Google

deckt 24 durch eine neue Einführungsformel für den, nun bei Allen folgenden, Spruch vom *Kameel* und *Nadelöhr*. Das τοῦτο 26 geht auf die Möglichkeit des σωθῆναι 25. Die Bemerkung des Pt Mc 28 = Lc 28 hat Mt nicht blos weitergeführt, indem er 27 die darin enthaltene Frage ausdrücklich formulirt, sondern er lässt auch letztere 28 beantwortet werden mit einem eingeschobenen Stück (Beweis für den Einschub bei Hpt, Eschatol. Aussagen 10), welches seine Parallele Lc 22 28—30 hat. Die gemeinsame Quelle der Spruchsammlung bot den Gedanken eines den Jüngern zustehenden Gerichts über Israel. Ihn greift 28 auf und verlegt die Scene in die *Neugeburt*, vgl. Act 1 6 3 21, d. h. auf den Zeitpunkt, *wann sich des Menschen Sohn* nach Dan 7 18 22 *gesetzt haben wird auf den Thron seiner Herrlichkeit*, also wie 16 27 25 31 bei der Parusie, wo die, Jes 65 17, Apk 21 1—5 angekündigte, Erneuerung der Weltgestalt eintreten wird. Wie Apk 7 4—9, vgl. 21 14, erscheint hier das, von den 12 Aposteln vertretene, 12stämmige Israel als Kern des neuen Bundesvolks. Die Zwölf gelten bereits als ein abgeschlossenes Collegium; noch heute umgeben sie als Jesu Mitherrscher das Bild des verklärten Herrn, wie es vor dem Andachtsblick der Christenheit steht. Was indessen hier ihr Vorrecht ist, das Sitzen auf Thronen, erleidet schon Apk 3 21, das richterliche Thun schon I Kor 6 2 eine Verallgemeinerung. Die LA καθίσεσθε wechselt mit καθήσεσθε ähnlich wie Lc 30. Der gemeinsame Zusammenhang beginnt wieder 29 mit der Verheissung, dass Alle, die um seiner Person und Sache willen (statt Mc 29 steht der zusammenfassende Ausdruck *mein Name* wie 10 22) Haus, Familie und Grundbesitz aufgegeben haben, es *vielfältig* (statt Mc 30 hundertfältig) wieder *empfangen werden*. Die Zuthat μετὰ διωγμῶν Mc 30 haben Mt und Lc weggelassen, Mt darüber hinaus, nachdem er der Rücksicht auf die Zukunft schon in dem Einschub 28 Genüge gethan, auch noch die Unterscheidung zwischen dem gegenwärtigen Zeitraum mit der Perspective auf die, innerhalb der brüderlichen Gemeinschaft zu findende, Vergütung der Opfer und der zukünftigen Aera mit ihrem sicheren Besitzstand. In der Wiedergabe von Mc 31 steht 30 ἔσχατοι ohne Artikel: was für welche gemeint sind, soll sogleich gezeigt werden.

Das Gleichniss von den Arbeitern im Weinberg. Mt 20 1—16.

Dasselbe erscheint als Erklärung des am Anfange 19 30 und Schlusse 16 spruchweise von den Ersten und Letzten Gesagten, wozu unseren Evglsten indessen nur eine unverhältnissmässige Betonung des Nebenumstandes 8 9 14 veranlassen konnte. Die umgekehrte Reihenfolge bei der Lohnzahlung war einfach geboten, wenn doch die Ersten noch Zeugen der den Letzten erwiesenen Grossmuth sein und durch ihren Einspruch die entscheidenden Erklärungen des Herrn veranlassen sollten. Auf den wahren Sinn weist dagegen die Stellung zwischen der lohnsüchtigen Frage des Pt 19 27 und dem Streben der Zebedaiden nach Ehrenplätzen 20 21 hin. Somit wird das Gleichniss gegen jüd. Ansprüche gerichtet und dem Grundsatze dienstbar sein, dass der Gotteslohn, wie er von vornherein von Seiten Gottes allein festgestellt war, auch unter allen Umständen ein Gnadenlohn ist und bleibt; als unwesentlich bleibt bei solcher Auffassung der Umstand ausser Betracht, dass der Lohn bei den Ersten auf Uebereinkunft beruht. „Zuerst wird ein fester Satz gefordert, dann begnügen sich die Arbeiter mit dem Versprechen billiger Entlohnung, schliesslich erwähnen sie des Lohnes gar nicht und sind womöglich froh, Arbeit zu bekommen, selbst wenn der Lohn ganz ausbliebe" (Jlchr II 461). Dagegen würde eine Beziehung auf die Auffassung des

Digitized by Google

religiösen Verhältnisses als eines Contractes, wie sie den Religionsfehler des Pharisäismus ausmachte, das Gleichniss schon zur Allegorie umstempeln. Ebensowenig darf man darum aber umgekehrt darin das Widerspiel zu der paul. Anschauung von einem besonderen Lehrerlohn I Kor 3 6 8 9 15—18 15 10 suchen. Nur der Gedanke einer nach quantitativem Maassstab erfolgenden Vergütung wird abgelehnt zu Gunsten der Vorstellung eines identischen Lohnes, trotz verschiedener Zeitlängen der Arbeitsleistung. Ueber eine rabbinische Variante zum Gleichniss vgl. Jlchr I 169 f, II 467 f.

Zum selben Zwecke, wie er 21 28 seinen Sohn in den Weinberg schickt, dingt der *Hausherr* **1** *mit* (ἅμα = una cum wie 13 29) *Tagesanbruch*, also nach morgenländischer Tageseintheilung um die 1. Stunde, nach römischer um die 6. Stunde, Taglöhner, mit welchen er **2** bezüglich des Lohnes *eins wurde um einen*, wörtlich aus einem *Denar*, so dass dieses Angebot als die Grundlage erscheint, daraus der Vergleich erwuchs, während δηναρίου 13 gen. pretii ist: übrigens ein für jene Zeit anständiger Tageslohn Tob 5 15. Die verschiedenen Stunden 3—6 versinnbildlichen einer allegorisirenden Ausdeutung die verschiedenen Zeitstufen bis zur Parusie. In Wahrheit handelt es sich nur um die Mannigfaltigkeit der Arbeitszeit im Gegensatze zur Einheit des Lohnes. Den nach unserer Zählung um 9, 12 und 3 Uhr Gemietheten wird wenigstens noch **4** versprochen *was billig und recht erscheinen mag*, den abends 5 Uhr Gemietheten **7**, für welche der Tag sonst einfach verloren gewesen wäre, nach richtiger LA gar nichts mehr. Daher man in ihnen die Heiden finden wollte Rm 15 8 9 (so noch Hpt, Apostolat 28), wie **8** in dem *Schaffner* (Lc 8 3), welcher am *Abend* des Arbeitstages Lev 19 13, Dtn 24 15 Lohn auszahlt, *anfangend bei den Letzten* und fortfahrend *bis zu den Ersten*, den Messias. *Die Letzten* **12** *haben* freilich nur *Eine Stunde* im Weinberg *gearbeitet* (ποιεῖν wie Rt 2 19 LXX), *und* dennoch *hast du sie uns gleich gemacht:* diese Gleichheit des Lohnes wird auch 25 21 23 hervorgekehrt; war er doch auch schon 19 29 „jedem" verheissen. So will (θέλω **14**) es die freie Güte des Herrn. Der Zwischengedanke „und damit verletze ich die Gerechtigkeit nicht" bahnt den Uebergang zu **15**, wo ἐν τοῖς ἐμοῖς = *in Sachen meines Eigenthums* ist und πονηρός (ὀφθαλμός wie Mc 7 22) mit folgendem ἀγαθός ein Wortspiel bildet. Der in allen syr. Uebersetzungen, aber auch CD rec. auftretende 2. Spruch **16** πολλοὶ γάρ κτλ. kann aus 22 14 vorweggenommen sein, weil er einem ähnlichen Contrast gilt.

Dritte Leidensweissagung. Mt 20 17—19 = Mc 10 32—34 = Lc 18 31—34. Mt schreibt **17** κατ' ἰδίαν wie 17 19 (*abseits* von dem Volke) und setzt statt der Tödtung überhaupt **19** speciell die Kreuzigung.

Jesus und die Zebedaiden. Mt 20 20—28 = Mc 10 35—45 (= Lc 12 49 50 22 24—27). Dass **20** die *Mutter* (27 56) bittet, statt der Söhne Mc 35, geschieht zur Entlastung der Apostel (gleiches Motiv wie 14 33 statt Mc 6 51 52 und Mt 17 23 statt Mc 9 32), aber sowohl Jesu Antwort **22** (das Bild von der Taufe hat erst C rec. aus Mc 38 39 übernommen) wie der Unmuth der Uebrigen **24** wendet sich gegen die Zebedaiden selbst. An die Stelle der δόξα tritt **21** die damit gemeinte βασιλεία (vgl. 19 28 θρόνος δόξης) und zwar nicht Gottes, sondern des Messias, wie 16 28. Aber Gottes Suprematie wird **23** gewahrt durch den Zusatz ὑπὸ τοῦ πατρός. In dem vereinfachenden Ausdruck οἱ ἄρχοντες **25** fällt

Digitized by Google

die in οἱ δοκοῦντες ἄρχειν liegende Nebenbeziehung auf die Anerkennung ihrer Hoheit weg. Im Uebrigen folgt Mt dem Mc, nur dass **28** mit ὥσπερ statt mit καὶ γάρ Mc 45 eingeleitet ist. Schliesslich fügen abendländische Zeugen wie D und eine Randbemerkung des Thomas zur Philoxeniana bei: ὑμεῖς δὲ ζητεῖτε ἐκ μικροῦ αὐξῆσαι καὶ ἐκ μείζονος ἔλαττον εἶναι mit einem angehängten Auszug aus Lc 14 8—10.

Heilung zweier Blinden. Mt 20 29—34 = Mc 10 46—52 = Lc 18 35—43. Mt hat, nachdem er den Blinden von Bethsaida Mc 8 22—26 ausgelassen, den Blinden von Jericho nicht blos verdoppelt, sondern er bringt auch die solchergestalt veränderte Erzählung doppelt, nämlich als Muster einer Blindenheilung schon 9 27—31. Aus 9 27 stammt **30** gleich das παράγει, ebenso, wenn es gegen ℵD zu lesen ist, das κύριε aus 9 28. Die Identität mit der Jericho-Perikope erhellt aus dem messianischen Zurufe **30 31** = 9 27, der an einem früheren Orte der Geschichte Jesu, zumal als von ihm angenommen, undenkbar ist, die Beziehung auf die Bethsaida-Perikope daraus, dass Jesus **34** = 9 29 durch Berührung heilt, wie Mc 8 23 25, aber gegen Mc 10 52, welcher Stelle erst der letzte Satz des Mt ganz entspricht.

Einzug in Jerusalem. Mt 21 1—11 = Mc 11 1—11 = Lc 19 28—38. Von den beiden Orten Mc 1 = Lc 29 nennt Mt blos ***Bethphage***, woran auch **2** bei der κώμη gedacht ist. Die pünktliche Vorhersagung des ganzen Auftritts ist schon hier leitender Gesichtspunkt, trotzdem dass die Verabredung mit dem Besitzer des πῶλος noch durchscheint. Diesen πῶλος versteht Mt wegen 4 5 als ὄνος, indem er ihm zugleich aus derselben Veranlassung die mütterliche Eselin beigibt, so dass man an Gen 49 11 erinnert wird. Weggefallen ist über solcher Verdoppelung die Mc 2 = Lc 30 betonte Qualität des Thieres; aus demselben Grunde wird **3** aus αὐτοῦ Mc 3 αὐτῶν. Aus der Mc 3 verheissenen Rücksendung macht Mt eine fortgesetzte Weissagung: ***sofort aber wird er***, der Besitzer, ***sie entsenden***, d. h. euch überlassen. Das Motiv seiner meisten Aenderungen liegt aber in dem Weissagungsbeweis **4** aus der, allgemein messianisch gedeuteten, **5** mit Einleitungsworten aus Jes 62 11 (die Ideenassociation vermittelt die beiderorts vorkommende ***Tochter Zion***, der ein Retter naht) eingeführten und frei nach LXX, aber unter Berücksichtigung des Grundtextes in der letzten Zeile citirten, Stelle Sach 9 9. Das Reiten auf dem Esel statt auf dem Kriegsross (Jer 17 25) deutet auf den „Friedefürsten" Jes 9 5, den „Frieden (Heil) ohne Ende" in seinem Reiche, hier noch speciell auf die Selbstcharakterisirung Jesu 11 29. Dem hebr. parallelismus membrorum ***auf einem Esel und auf dem Jungen der Lastträgerin*** hat also Mt die Vorstellung von 2 Thieren abgewonnen, welche freilich sofort **7** unvollziehbar wird durch ἐπεκάθισεν ἐπάνω αὐτῶν. Besser wird die Sache nicht durch Beziehung von αὐτῶν auf ἱμάτια: die Harmonisten erinnern an Hom. Il. 10 513 529 ἵππων ἐπεβήσατο. Ueber dieser Einschaltung ist die ausführliche Erzählung Mc 4—6 verloren gegangen. Als Theilnehmer des Triumphes gilt **8** ***der grösste Theil des Volkes***. Aus den προάγοντες Mc 9 wird **9** durch Hinzufügung von αὐτόν ein ehrendes Geleit. Der Dativ υἱῷ **9** hängt von dem Wortsinn des ***Hosianna*** ab. Sondereigenthum sind die Notizen, dass **10** über dem Einzuge Jesu ***die ganze Stadt in Bewegung gerieth***, allenthalben die Neugier auf dem Plane war, und dass **11** die mit Jesus einziehende Karawane ihn den Jerusalemiten als den bekannten ***Propheten aus Nazaret*** vorstellt.

Digitized by Google

Die Tempelreinigung. Mt 21 12—17 = Mc 11 15—19 = Lc 19 45—48. Vereinfachend lässt 12 gleich nach dem Einzug geschehen, was nach Mc 15 erst am folgenden Tage statt hat. Hier übt Jesus das 17 26 beanspruchte Sohnesrecht im Hause Gottes. In dem Zusatz 14—16 bringt Mt 14 wieder Wunderthaten in Fortsetzung seiner Sonderstellung (s. zu 19 2), hierauf 15 einen, Lc 19 39 40 in anderer Gestaltung erhaltenen, bei Mt aber mit θαυμάσια = נִפְלָאוֹת an 14 anknüpfenden Zug. Jesus soll 16 einsehen, dass er zu öffentlichem Unfug Anlass gibt. Er aber macht dagegen einen auch I Kor 15 27, Hbr 2 6—8 messianisch gedeuteten Ps geltend: ***habt ihr noch nie gelesen*** (s. zu 19 4), was Ps 8 3 geschrieben steht; das Citat wörtlich nach LXX, weil αἶνον hier besser verwerthbar ist, als עֹז = Macht. Jetzt erst geht er 17 zu den Gastfreunden ***nach Bethanien***. Dadurch ist der 1. Tag, den Jesus ja überdies erst zu Abend in Jerusalem antritt, bei Mt zu inhaltreich ausgestattet worden. Einige Lateiner fügen überdies noch bei et oder ibique docebat de regno dei.

Verfluchung des Feigenbaums. Mt 21 18—22 = Mc 11 12—14 20—26. Ein vereinzelter (συκῆν μίαν) ***Feigenbaum*** steht 19 ***an der Landstrasse***, und die Verwünschung Mc 14 wird zu einer Unglücksweissagung; auch erweitert sich μηκέτι in οὐ μηκέτι = οὐ μὴ ἔτι. Vor Allem aber werden die beiden Morgengänge Mc 12 20 zu Einem zusammengezogen und ***verdorrt*** daher der Baum ***augenblicklich***. Mt aber hat in seiner verkürzenden Manier dieses παραχρῆμα ἐξηράνθη aus dem Munde des Pt Mc 21 zwar 20 als Beobachtung aller Apostel reproducirt, überdies aber schon zuvor 19 in Thatsache umgesetzt: ein Beispiel der Steigerung wundersamer Berichte durch Concentration des Erfolges in Einen Moment. Zugleich tritt dadurch das Ganze in ein neues Licht und erscheint als symbolische Handlung in der Weise der alten Propheten. Weiterhin muss 21 τὸ τῆς συκῆς ***die Sache mit dem Feigenbaum*** den Uebergang zum ***Berg*** vermitteln und kommt es so zu einem aus 17 20 und Mc 23 combinirten Glaubensspruch. Es folgt Mc 24 in der Redaction 22 ***Alles was ihr begehrt haben werdet in euerm Gebet*** Kol 1 9, ***glaubend***, d. h. unter Bedingung des Glaubens, ***werdet ihr*** die Gewährung der Bitte ***dahin nehmen:*** andere Form für Mt 7 7 = Lc 11 9.

Die Johannesfrage. Mt 21 23—27 = Mc 11 27—33 = Lc 20 1—8. Für Mt versteht es sich von selbst, dass Jesus allenthalben erstens lehrt, zweitens Wunder thut. Daher 23 der Einsatz διδάσκοντι statt des einfachen Wandelns Mc 27. Dadurch verschiebt sich aber die ganze Sachlage, da nunmehr in der Frage der Hierarchen (die γραμματεῖς fallen aus, s. zu 21 45) das ταῦτα entweder auf dieses Lehren, oder wahrscheinlicher auf die Tags zuvor geschehenen Wunderheilungen 21 14, nicht aber auf die noch weiter zurückliegende Tempelreinigung 21 12 13 zu beziehen ist. Anders als Mc 31 = Lc 5 (πρὸς ἑαυτούς) wird das διαλογίζεσθαι 25 durch παρ' (ℵCD) oder ἐν (BL) ἑαυτοῖς als ein innerer Vorgang charakterisirt. Aus ἐφοβοῦντο Mc 32 wird 26 φοβούμεθα, womit die Gegner ihre Feigheit sich selbst eingestehen. Der Formulirung des die Furcht der Hierarchen erklärenden Satzes πάντες γὰρ κτλ. entspricht fast wörtlich 14 5 ὡς προφήτην αὐτὸν εἶχον, womit dort die Furcht des Herodes erklärt wird.

Das Gleichniss von den beiden ungleichen Söhnen. Mt 21 28—31. Ein Einschub, welcher dazu dient, die Aufmerksamkeit von der ohnehin nicht

Digitized by Google

richtig gewürdigten ἐξουσία (s. zu 21 23) noch mehr auf den Nebenpunkt der Mission des Täufers abzulenken; im Zusammenhang der Composition des Mt das 1. Stück der Gleichnisstrilogie 21 28—22 14, hierher gestellt, weil die Anwendung des Gleichnisses 21 32 an die Erklärung über den Täufer Johannes erinnert, von welchem 21 25—27 die Rede war (daher auch die mit Bezug auf 21 26 οὐκ ἐπιστεύσατε αὐτῷ gebildete Schlussbemerkung 21 32 τοῦ πιστεῦσαι αὐτῷ) und weil von einem *Weinberg* (s. zu Mc 12 1), wie gleich 21 33 wieder, auch 28 handelt. Ueber das auf die Frage 31 vorbereitende τί ὑμῖν δοκεῖ s. zu 18 12. Von den beiden τέκνα (= υἱοί Lc 15 11) sagt 29 nach rec. und der grossen Mehrzahl der Textzeugen der Erste Nein, thut aber hernach reuig des Vaters Willen, 30 der Zweite ἐγώ, scil. ποιήσω, also Ja (= הִנְנִי I Sam 3 4—8 oder אֲנִי Jdc 13 11), um ihn hinterher nicht zu thun. Während die Beiden in dieser Reihenfolge das sündige, jedoch schliesslich dem Eindruck des Bussrufes nachgebende Volk einerseits, die lauter Heiligkeit versprechenden und lauter Scheingerechtigkeit leistenden Musterjuden andererseits darstellen, scheint man sie früh als Sinnbilder des Heidenthums und Judenthums gefasst und demgemäss, da an die Juden der göttliche Auftrag zuerst erging, den Jasager vor den Neinsager gestellt zu haben (Mr), wie unter den Uncialen freilich nur B, sonst noch einige Uebersetzungen und Väter thun. Aber wenn der Erste sofort Ja gesagt hätte, so wäre der Vater befriedigt weggegangen; nur ein zuerst vernommenes Nein kann ihn überhaupt veranlassen, sich noch an den anderen Sohn zu wenden (Jlchr II 376). Allerdings sagen die Synedristen, die sich 31 wie 21 41 selbst das Urtheil sprechen müssen, statt des πρῶτος doch nicht blos in B ὕστερος, was zu dem unmittelbar vorhergehenden ὕστερον μεταμεληθείς formell stimmt, sondern D bietet ἔσχατος, wofür auch syr sin und die besten Handschriften der lat. Uebersetzungen, sowie viele lat. Väter eintreten. Damit wäre der Jasager gerecht gesprochen, was doch auch im Munde von Pharisäern undenkbar erscheint (Jlchr II 378f, vgl. 381: „Unsere Parabel ist ein Stück Volkspredigt über den Text Mt 7 21“).

Die Erfolge des Täufers. Mt 21 31 32 = Lc 7 29 30. Das Stück bildet Abschluss und Anwendung des vorangegangenen Gleichnisses. Die notorische Sündhaftigkeit, vertreten 31 männlicherseits durch τελῶναι, weiblicherseits durch πόρναι, hat den obersten Autoritäten (21 23) den, eigentlich letzteren gebührenden, Vorsprung auf dem Weg zum Himmelreich abgewonnen (προάγουσιν = *sie gehen voran*, vgl. 2 9): ursprünglicher Sinn des paradoxen Wortes 19 30 = 20 16. *Johannes* nämlich 32 *kam* (vgl. 11 18) ἐν ὁδῷ δικαιοσύνης (vgl. Prv 8 20 12 28, II Pt 2 21), d. h. entweder als ein Muster von Gerechtigkeit (vgl. Job 1 8 2 3) oder specieller so, dass er Verwirklichung des Gerechtigkeitsideales von Seiten des Volkes als Vorbedingung für die Verwirklichung des Reichsideales von Seiten Gottes forderte (Hst, ZwTh 1891, 426), also mit der Anweisung zur Gerechtigkeit in Form strenger Gesetzlichkeit, bzw. zur μετάνοια als Vorbedingung für das Kommen des Reiches 3 2. Auf diesen Weg sind aber die Angeredeten nicht eingegangen; sie haben weder dem Täufer von vornherein Glauben geschenkt (s. jedoch zu 3 7), noch sind sie später durch das Beispiel der τελῶναι καὶ πόρναι beschämt (ἰδόντες = *obwohl ihr das sahet*) und dazu gebracht worden, sich anders zu besinnen (μετεμελήθητε ὕστερον gleich dem Sohn 21 29, bzw. 30 ὕστερον μεταμεληθείς). Zweck und Folge der hypothetischen

Digitized by Google

Sinnesänderung bringt τοῦ πιστεῦσαι αὐτῷ im Hinblicke auf die Stelle 21 26, deren Voraussetzung damit bestätigt ist.

Das Gleichniss vom Weinberg Gottes. Mt 21 33—46 = Mc 12 1—12 = Lc 20 9—19. Der Herr fordert Mc 2 = Lc 10 von den Früchten nur den ihm vertragsmässig zustehenden Theil, **34** dagegen, wie ungenau verkürzend berichtet wird, den ganzen Ertrag: beide αὐτοῦ beziehen sich auf den Herrn. Die Evglsten allegorisiren hier in verschiedenen Richtungen; Mt so, dass er **34—36** wie 22 3 4 (im Hinblick auf die älteren und jüngeren Propheten?) 2 Reihen von Knechten unterscheidet; die grössere Zahl der späteren deutet zugleich die Dringlichkeit der Forderung an. Den Propheten gilt auch **35** der Zusatz der Steinigung. Die Bezeichnung des *suletzt* (ὕστερον) gesandten Sohnes ist **37** allgemeiner gehalten als Mc 6 = Lc 13. Statt πρὸς ἑαυτούς Mc 7 schreibt Mt **38** ἐν ἑαυτοῖς, wozu dann freilich δεῦτε κτλ. wenig passt; ihm eigen ist auch σχῶμεν = *in Besitz nehmen*, während die umgekehrte Folge der Acte Mc 8 **39** theils dem Sachverhalt 27 31—33, der gesetzlichen Bestimmung Num 15 35 36 und dem Vorbilde Nabots I Reg 21 13 entspricht, theils der typologischen Verwerthung Hbr 13 12 (so die griech. Väter) entgegenkommt. Indem nun aber Mt die rhetorische Frage Mc 9 als wirkliche, an die Hierarchen gerichtete Frage fasst, legt er die ganze, auch bei Lc noch als Jesuswort erscheinende, Pointe des Gleichnisses **41** den Hierarchen in den Mund, welche sich selbst das Urtheil sprechen: *Als Uebelthäter wird er sie übel* (echt griech. Paronomasie) *umbringen und den Weinberg anderen Gärtnern verpachten, welche ihm die Früchte* desselben *einliefern* ἐν τοῖς καιροῖς αὐτῶν, d. h. so oft es Erntezeit ist; ein die Deutung 43 vorbereitender Zusatz (Wrl 140). Nachdem schon darauf hingedeutet war, dass die neuen Pächter die Früchte des Weinbergs willig abliefern werden, bringt **43**, gleichfalls Sondereigenthum, eine allegorisirende Ausdeutung der Parabel. Während diese an sich nur Schuld und Strafe der wider Gott und seinen Messias meuterischen Volkshäupter darstellt, sollen jetzt unter den alten Pächtern die Juden, unter den neuen die Heiden zu verstehen sein. *Darum*, weil sie die im Ps gemeinten Bauleute sind (B.Ws), wird geschehen, was schon 41 angekündigt war; ποιεῖν καρπούς wie 3 8 7 17—19, vgl. auch Jak 3 12. Mt deutet mithin das Gleichniss auf die Verwerfung Israels und die Aufnahme der Heiden (nach B.Ws und Titius I 93 läge dies sogar in der ursprünglichen Absicht des Redners, vgl. dagegen Jlchr II 403 f). *Das* betreffende *Volk wird seine*, nämlich des Reiches würdigen, *Früchte* (Bild freier Pflichterfüllung) *bringen*, Act 13 46. Der aus Lc 18 hereingekommene Spruch **44** fehlt bei Orig. und im abendländischen Text. Die Zweideutigkeit von Mc 12 hebt **45** auf, indem hier die Hierarchen (γραμμ. fehlen wie 21 23) ausdrücklich als Subjekt von ἔγνωσαν erscheinen, überdies auch an Stelle von πρὸς αὐτούς das unmissverständliche περὶ αὐτῶν tritt. War es aber nach dem, was hier 21 32 und 43 vorangegangen, am wenigsten zu verwundern, wenn gerade die Hierarchen merkten, wen Jesus meinen mochte, so setzt doch die kecke Rede 41 wieder voraus, dass sie es bis dahin nicht gemerkt hatten: lauter Zeichen der secundären Arbeit, vermöge welcher hier die beiden Sätze Mc 12 = Lc 19 umgestellt, die 22 1—14 unmittelbare Fortsetzung erfahrende Parabelrede wie 13 34 35 mit einer abschliessenden Bemerkung durchbrochen und **46** die Furcht vor dem Volk noch damit motivirt wird, dass dieses *ihn zum Propheten*, in ihm, wie

Digitized by Google

schon Mc 6 15 der Fall war, einen Propheten *hatte:* εἰς προφήτην, anders 21 26 ὡς προφήτην; s. zu Mt 14 5.

Das messianische Mahl. Mt 22 1—14 = Lc 14 15—24. Mt knüpft 1 die eingeschaltete Parabel mit dem ihm geläufigen ἀποκριθείς an das Vorige an, daher 22 15 die Sachlage von 21 46 wieder aufnimmt. Die αὐτοί aber, an welche solchergestalt die weitergeführte (πάλιν mit Bezug auf 21 28—44) Parabelrede (ἐν παραβολαῖς aus Mc 12 1, aber Mt hat den Pluralausdruck wörtlich genommen und 3 Parabeln hier eingesetzt) adressirt erscheint, sind „die Hohepriester und Pharisäer" 21 45, an welche daher unser Evglst, dem ursprünglichen Sinn des Gleichnisses wohl entsprechend (nur auf diesem Punkt ist B. Ws im Unrecht), die erste Ladung ergangen denkt. Aus dem „Menschen" Lc 16 wird 2 ein ἄνθρ. βασιλεύς (wie 18 23, ὡμοιώθη wie 13 24), aus dem δεῖπνον μέγα ein *Hochzeitsmahl* (γάμοι = Hochzeitsfeierlichkeiten) *für den Sohn* des Königs. Aber schon hier beginnt die allegorisirende Fortführung, indem die Vollendung des Gottesreiches als ein Hochzeitsfest (s. zu Lc 14 8) gedacht ist, bei welchem der Messias als Bräutigam auftritt 9 15 und seine Hochzeit mit der Gemeinde feiert Apk 19 7 9 21 2 9. Darüber, dass *die* bereits *Geladenen* 3 noch einmal geladen werden, s. zu Lc 17. Als eigentliche Ladung gilt die Verkündigung von der Nähe des Himmelreichs durch den Täufer Johannes und Jesus 3 2 4 17. Jener Vorläufer und der grössere Nachfolger (dass dieser zugleich auch der 2 genannte Sohn ist, beweist nur, wie wenig das Gleichniss von Haus aus auf Allegorese eingerichtet ist) selbst werden daher die ἄλλοι δοῦλοι sein, welche in der allegorisirenden Weiterführung 4 (wörtlich wiederholt aus 21 36 πάλιν ἀπέστ. ἄλλους δούλους, wie auch die κεκλημένοι 3 sachlich die γεωργοί 21 33 sind) mit aus Prv 9 2, vgl. 5, entlehnten Worten den Geladenen die Dringlichkeit des Moments einschärfen, wobei, entsprechend dem ins Auge gefassten Anfangspunkt, das δεῖπνον zum ἄριστον wird: mit dem *Frühstück* (s. zu Lc 11 37) soll die ganze Hochzeitsfeier beginnen. Also δεῦτε εἰς τὸ δεῖπνον Apk 19 17. Die detaillirte Schilderung Lc 18—20 erscheint 5 in verkürzter Form, wobei ἀμελήσαντες überhaupt kalte Gleichgültigkeit bezeichnet im Gegensatz zu dem tödtlichen Hass der λοιποί in dem Einschub 6 7 (vgl. über dieses Sondergut des Mt Fn 107 und Jlchr II 422). Als Einschub verräth sich 6 schon durch das, nach οἱ δὲ ἀμελ. ἀπῆλθον inconcinn stehende, οἱ δὲ λοιποί κτλ., wobei mit Bezug auf die *Knechte* 3 an das Loos der Propheten, mit Bezug auf die anderen 4 an das Geschick Jesu und seines Vorläufers gedacht ist, vgl. 23 32 34. Noch mehr fällt aus dem Rahmen der Parabel heraus und widerspricht ihrem Wesen 7 die allegorisirende Hindeutung auf das Strafgericht des Jahres 70, vollzogen an den *Mördern* des Stephanus, des Johannesbruders Jakobus und des gleichnamigen Herrnbruders. Erst seit Zerstörung Jerusalems erscheint somit 8 (τότε) die Berufung der Heiden am Platze, nachdem der Unwerth (οὐκ ἄξιοι, vgl. Act 13 46) der Juden durch ein Gottesurtheil erklärt worden war. Aber Jesus selbst hat daran nicht gedacht. Denn dass im ursprünglichen Gleichniss die Stadt keineswegs zerstört vorgestellt wird, erhellt aus διέξοδοι τῶν ὁδῶν 9, woraus sich, je nachdem man die eine oder die andere Präposition betont, das Bild ergibt entweder von Plätzen, von welchen die Strassen auslaufen und wo die Menge sich sammelt (Kreuzwege), oder von orientalischen Strassen, da man unter Thoren durchschlüpft.

Digitized by Google

Darin, dass *die Knechte* **10** *Böse und Gute* **zusammenbrachten** und auf diese Weise *der Hochzeitssaal* (νυμφών etwas anderes als 9 15 = Mc 2 19 = Lc 5 34) *voll wurde*, also an der gemischten Gesellschaft (anders als Lc 21), erkennt man noch einmal den Redactor des Gleichnisses vom Acker mit dem Unkraut. NtTh I 214. Vielleicht ein selbständiges, hier nur angehängtes Gleichniss (Fn 107), unter allen Umständen einen Zusatz bietet der Schluss 11—14. Eine nachträgliche Sichtung steht hier den in Masse eingelassenen Heiden gleichfalls bevor. Denn *der König erblickt* **11** *einen Menschen, der nicht mit hochzeitlichem*, den γάμοι angemessenem, *Gewand angethan war:* ein unverzeihlicher Verstoss gegen das geheiligte Ceremoniell des Orients. Auf die Frage, wie der eben erst von der Landstrasse aus Herbeigeholte dazu kommen soll, ein hochzeitliches Kleid mitzubringen (man hilft sich mit II Reg 10 22, wo der König den Eingeladenen ein Festkleid schenkt), hat der Evglst nicht reflectirt, als er aus Apk 19 8 diesen Zug, der seinen ethisch bedingten Universalismus kennzeichnet, bildete (Pfl 525f). Jedenfalls bedeutet das Kleid das in die äussere Erscheinung Tretende, Sitte und Lebensführung. Der so unerwartet und so unverdient in das königliche Haus Eingeführte sollte so viel Takt und Anstandsgefühl besitzen, die fürstliche Einladung nicht mit der unverhüllten Rohheit seiner altgewohnten, unsauberen Gepflogenheiten zu beschimpfen; er hätte die edle Sitte, die im Hause herrscht, bemerken und sich aneignen sollen. Dies ist um so gewisser Zusatz des Mt, als der Gedanke sich auf der Linie 7 23 13 41 24 12 hält: zum Glauben muss die Liebe mit ihren Früchten treten. Weil er **12** also Werke der Gerechtigkeit vermisst, ähnlich wie 25 42—45 (vgl. den bezeichnenden Ersatz des οὐκ durch μή), lässt der König den ungezogenen Gast hinauswerfen **13** (Mt denkt an das Endgericht wie 5 25, über die lat.-syr. LA ἄρατε s. Jlchr II 425), worauf der ausgleichende Spruch **14** die Consequenzen der Massenberufung 10 eindämmt. *Auserwählte* sind übrigens nur solche, die vor dem prüfenden Blick des Gastgebers bestehen. Folglich würde der Spruch hier etwa unter der Voraussetzung am Platze sein, dass nur ein geringer Rest aller Geladenen im Festsaale verblieben wäre (Jlchr II 427).

Die Pharisäerfrage. Mt 22 15—22 = Mc 12 13—17 = Lc 20 20—26. Statt ἵνα Mc 13 = Lc 20 steht **15**, wie im gleichen Falle 12 14 ὅπως, weil zwar die Absicht fest stand, aber das Wie immer noch fraglich war. Die Mc 14 getrennt stehenden Ausdrücke ἀληθής und ἐπ' ἀληθείας vereinigt **16** geschickt in Einem Satze, und aus ἰδὼν αὐτῶν τὴν ὑπ. Mc 15 wird **18** die Anrede ὑποκριταί. Weil die Kopf- und Grundsteuer mit röm., nicht mit jüd. Münze bezahlt werden musste, wird **19** statt eines Denars *die Münze* (νόμισμα = nummus) *des Zinses* gefordert. Mit der Schlussformel Mc 17 ist **22** noch die andere, zuvor wegen Weiterführung der Scene übergangene, Mc 12 12 verbunden.

Die Sadducäerfrage. Mt 22 23—33 = Mc 12 18—27 = Lc 20 27—38. Das ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ **23** erinnert an die eigenthümlichen Functionen der verwandten Formel ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ, worüber s. zu 11 25 12 1 14 1 und vgl. oben S. 93. Das οἱ vor λέγοντες L rec. ist nach ℵBD zu streichen. Nach Anleitung von Gen 38 8 ist **24** das Wort ἐπιγαμβρεύειν gebraucht, was sonst mit Dativ construirt wird und „verschwägert sein" bedeutet, hier aber *als Schwager heirathen* für יבם. Aus dem nach Art rabbinischer Spitzfindigkeit erdachten, gleichnissartig erzählten Falle Mc 20 = Lc 29 wird **25** durch Bei-

Digitized by Google

fügung von παρ' ἡμῖν ein, freilich sehr unwahrscheinliches, Factum. Wenigstens in die allgemeine Sphäre des Gedankens gehört der Fall der Kappadocierin Glaphyra, welche zuerst mit Alexander, dem Sohn des grossen Herodes und der Mariamne, dann mit Juba von Libyen, endlich mit dem Ethnarchen Archelaus verheirathet war, und der nach Jos. Ant. XVII 13 1 4, Bell. II 7 4 kurz vor ihrem Tode ihr erster Mann im Traume erschien, damit sie in jener Welt nicht einem Anderen angehören möge. Jesu Antwort ist 29 durch Tilgung der Frageform Mc 24 geglättet und 33 die, wegen 21 15 16 ausgefallene, Schlussformel von Mc 11 18 angebracht.

Die Frage nach dem grossen Gebot. Mt 22 34—40 = Mc 12 28—34 = Lc 20 39 40 10 25—28. Mt verändert die Sachlage, indem er zunächst 34 wieder (vgl. 22 15) *die Pharisäer* aus Anlass der Niederlage ihrer Gegner auf den Plan treten lässt, da dem gemeinsamen Gegner der Sieg jedenfalls entrissen werden muss: ἀκούσαντες ὅτι ἐφίμωσεν (von φιμός, capistrum, vgl. I Kor 9 9) τοὺς Σαδδουκαίους συνήχθησαν ἐπὶ τὸ αὐτό: letzteres wie immer im NT örtlich. Der Hauptsatz ist wörtlich aus Ps 2 2 LXX (= Act 4 26), woher Mt auch 22 41 und 26 3 den ihm eigenthümlichen Ausdruck für die Verschwörung der Obersten des Volkes gegen den messianischen König hat. Während sich also die antimessianischen Rebellen zusammenthun (vollendet ist dieses Unternehmen erst 22 41), versucht es 35 vorläufig *Einer unter ihnen* mit einer verfänglichen Frage: daher der Zusatz πειράζων. Nun konnte aber der Frage eine bösartige Tendenz höchstens insofern beiwohnen, als die pharisäische Praxis die Bedeutung des Gesetzes hinter derjenigen der παραδόσεις zurücktreten liess; daher der casus belli Mc 7 3—13. Auf derartiges führt freilich 36 die Formulirung der Frage nach den vorzugsweise grossen unter den mosaischen Geboten (μεγάλη ἐν τῷ νόμῳ — doch bricht sich 38 aus Mc 28 das πρώτη Bahn) keineswegs, so dass die Absicht des νομικός möglicher Weise auch darauf gezielt hat, den Gefragten in Verlegenheit zu setzen und seine laienhafte Unwissenheit an den Tag zu bringen (B. Ws). Dem Mt kommt es in diesen und den benachbarten Perikopen jedenfalls darauf an, die Pharisäer, gegen welche demnächst eine mächtige Philippica losbrechen wird, in ihrer feindseligen Stimmung und Stellung zu zeichnen (Wrl 171). Die Form 37 kehrt mit Rücksicht auf den Grundtext zur Dreizahl zurück und gebraucht für das ἐξ LXX das hebraisirende ἐν = ב des Urtextes. Zu lesen ist 39 wohl nach Mc 31 αὕτη, nicht αὐτῇ. Das μείζων τούτων ἄλλη ἐντολὴ οὐκ ἔστιν ersetzt Mt durch eine Doublette zu 7 12: *in diesen beiden Geboten hanget,* haftet, wurzelt (Gen 44 30, Jdt 8 24) *das ganze Gesetz und die Propheten.*

Die christologische Meisterfrage. Mt 22 41—46 = Mc 12 35—37 = Lc 20 41—44. Gegen Mc und Lc hat Mt das vorliegende Material gleichsam katechetisch umgearbeitet, indem er 42 das πῶς λέγουσιν οἱ γραμματεῖς Mc 35 zu einer Frage an die letzteren zuspitzt, worauf sie selber die Antwort geben müssen: „der Messias ist Davids Sohn." Wenn nun Jesus darauf 43 die weitere Frage bereit hat, wie er dies sein könne, da doch nach Davids eigener Aussage der Messias vielmehr sein Herr ist, so ergibt sich der Anschein, als habe ihm der paul. Gegensatz des Χριστὸς κατὰ σάρκα = ἐκ σπέρματος Δαυείδ und des Χριστὸς κατὰ πνεῦμα = κύριος ἡμῶν (Rm 1 3 4) vorgeschwebt, und das gewinnt durch die analoge Umformung, wodurch Mt 16 13 16 der Men-

Digitized by Google

schensohn und Gottessohn in Contrast gesetzt sind (s. zu Mt 16 16), sehr an Wahrscheinlichkeit. Beiderorts schiebt daher die herkömmliche Auslegung als des Räthsels Lösung einfach das spätere Dogma von den beiden Naturen Christi unter. Dagegen spricht freilich der geschichtliche Thatbestand, dass „Gottessohn" und „Davidssohn", weil beide den Messias als theokratischen König und nach seinem, darin beschlossenen, besonderen Verhältnisse zu Gott bezeichnen, nicht als Gegensätze gedacht werden können. Endlich bringt **46**, um einen Abschluss gegenüber den folgenden Redecapiteln zu gewinnen, an die Stelle der Bemerkung Mc 37 ὁ πολὺς ὄχλος ἤκουεν αὐτοῦ ἡδέως aus Mc 34 die Notiz, *Niemand* habe *ihn ferner mehr zu fragen gewagt* — um so unpassender, als Jesus ja schon 41 nicht mehr gefragt worden ist, sondern vielmehr seinerseits gefragt hat. Die Rathlosigkeit der Schriftgelehrten kommt sonach verspätet.

Rede gegen den Pharisäismus. Mt 23 1—36 = Mc 12 38—40 = Lc 11 37—52 20 45 46. Zunächst sorgt wie bei der Bergpredigt (5 1 = Lc 6 17) **1** für ein grosses, wie Lc 45 aus *Volksmassen* und *Jüngern* zusammengesetztes, Publikum; daher Mt 2—7, zumal die mit Mc stimmenden Stellen, an das Volk, die dem Mt eigenen Verse 8—12 an die Jünger adressirt sind und von 23 13 ab die Pharisäer direkt angegriffen werden: Beweis für die Composition. *Auf den Lehrstuhl des Moses haben sich gesetzt* **2** (der Nachfolger eines Rabbi heisst יוֹשֵׁב עַל־כִּסֵּא) *die* pharisäischen *Schriftgelehrten* deren Lehrautorität hiermit einfach anerkannt, also nicht etwa als angemaasst bezeichnet wird (Mk); vielmehr wird **3** ihre Lehre, d. h. die orthodoxe Auslegung des Gesetzes, ausdrücklich bestätigt, ganz wie 5 17—19 das Gesetz in seiner buchstäblichen Geltung kanonisirt war: beides allerdings nur matthäisch (s. zu 5 18) und in unserem Fall mit 15 3—14 16 6 unvereinbar. Nur auf ihre ἔργα bezieht sich hier die Opposition Jesu (Bschl, NtTh² I 107 reducirt den Kern des Wortes auf den Gemeinplatz: Thut nach ihren Worten, nicht nach ihren Werken), und auch dies **4** blos insofern, als die Pharisäer das Gesetz nicht einmal in dem Sinne halten, wie sie es selbst verstehen, geschweige denn im Sinne von Mt 5 20—48: mühsam *binden*, d. h. fügen sie *schwere Lasten* (zu φορτία vgl. Mt 11 28 und zu der Bezeichnung ὀνοβάστακτα Act 15 10) *zusammen* durch casuistische Fortbildung des Gesetzes (Halacha), hüten sich aber wohl, dasjenige, was sie Anderen *auf die Schultern* zwängen, selbst auch nur *mit einem Finger in Bewegung zu bringen*. Auch 28 wirft Mt den Pharisäern geradezu ἀνομία, factische Ausserachtlassung des Gesetzes vor, was wenigstens an 15 3—6 = Mc 7 9—13 einen Anhalt hat. Zunächst folgt **5** die, 6 1 2 5 16 bereits formulirte und specificirte, Anklage auf Ostentation, hier damit begründet, dass man die nach Ex 13 9 16, Dtn 6 8 11 18 beim Gebet theils an der Stirn, theils am linken Arm, dem Herzen gegenüber, festgebundenen Kapseln, darin Pergamentzettel, beschrieben mit Ex 13 1—16, Dtn 6 4—9 11 13—21, lagen, möglichst breit (vgl. über die Gebetsriemen, genannt תְּפִלִּין oder, weil sie zugleich als Amulette, Schutzmittel wider dämonische Mächte galten, φυλακτήρια, Schr II 485f) und die κράσπεδα (s. zu 9 20) möglichst lang mache. Hieran erst reiht **6** sich der Vorwurf Mc 38 39 = Lc 46, wobei Mt die *Grüsse* erst hinter die *Ehrensitze* stellt, um daran noch **7 8** die Warnung vor Titelsucht anzuknüpfen. Die Ehrenbezeugung der Lehrer mit der Anrede ῥαββί = רַבִּי (von רַב gross, also vir

Digitized by Google

amplissime, mit Pronomen wie in monsieur, nach Joh 1 38 = διδάσκαλε, vgl. Mc 10 51, Joh 11 8 13 13 20 16) wurde etwa seit Jesu Tagen üblich, SCHR II 315 f. Uebrigens bedeuten die verbotenen Titel eine die Gewissen bestimmende Autorität. Verboten wird in diesem Sinne auch die Ehrenbenennung πατήρ = אָב wie, um das höchste geistige Ansehen auszudrücken, der Prophet heisst II Reg 2 12 6 21 13 14. Also **9** ***einen Vater von euch nennet Niemanden auf Erden;*** auch nicht **10** καθηγητής, ***denn euer*** einziger und ausschliesslicher ***Führer*** (מוֹרֶה) ist ὁ Χριστός: Beweis, dass Mt hier redet, nicht Jesus. Wie sich wahre Grösse in seiner Nachfolge kund gibt, nämlich im Wetteifer dienender Bruderliebe, zeigen die Sprüche **11** (= 20 26 27 = Lc 22 26 27) und **12** (= Lc 14 11 18 14 nach Ps 138 6). Das Bild des 1. ***Wehe*** **13** besagt, dass die Pharisäer ***das Himmelreich verschliessen*** (vgl. 16 19 18 18), d. h. durch falsche Gesetzeslehre und verkehrte Gerechtigkeitsübung den ihrem Beispiele folgenden Menschen den Eintritt in dasselbe versperren, ihnen jegliche Möglichkeit, sich innerhalb der μυστήρια τῆς βασιλείας zurechtzufinden, benehmen. Auszuscheiden ist nach ℵBDL **14**, gebildet aus Mc 40 = Lc 47. Den Vers festzuhalten könnte man höchstens desshalb versucht sein, weil dadurch die sich fast direkt entgegenstehenden Vorwürfe 13 (Eintritt verwehren) und 15 (Eintretende erjagen) durch ein Zwischenglied getrennt erscheinen. Das 2. ***Wehe*** **15** gilt dem Eifer der Pharisäer, die, während sie ihren Hirtenpflichten gegenüber dem eigenen Volke doch nur in so selbstsüchtiger und gewissenloser Weise nachkommen, Bekehrungsunternehmungen unter den Heiden anstellen, über Land (ξηρά, scil. γῆ = יַבָּשָׁה Jon 1 9) und Meer weit umherreisen (Jos., Ant. XX 2 3 4), wo es auch nur gilt, einen Einzigen (ἕνα) zu erjagen (vgl. Hor., Sat. I 4 142 143), und dann aus solchem προσήλυτος (vgl. SCHR III 102 f, von anderer Art sind die φοβούμενοι τὸν θεόν, s. zu Act 13 16), indem sie ihn mit ihrem ganzen Parteifanatismus ausstatten, einen ***Sohn der Hölle*** (s. zu Mt 8 12) machen, der ***zwiefach*** (διπλότερον kann Adjectiv sein, ist aber schon von Justin, Dial. 122, adverbialiter gefasst) des Teufels ist, seine Lehrmeister an religiöser und sittlicher Verschrobenheit noch überbietet, je bekehrter, desto verkehrter ist. Das 3. ***Wehe*** 16—22 richtet sich wieder gegen die, schon 5 34—36 gegeisselte Eidescasuistik, deren Thatsächlichkeit übrigens geleugnet werden will (WÜNSCHE 288 f, CHWOLSON 93). Der sehr geläufige Eid ***beim Tempel*** **16** (ὃς ἂν ὀμόσῃ Nom. absol.) wurde geringer geachtet (οὐδέν ἐστιν = ***es hat nichts damit auf sich***) als der ***beim Golde***, d. h. wohl dem Goldüberzug, Goldschmuck, den der Geldsinn besonders zu schätzen weiss. Sofern damit der Geldwerth überhaupt zum Maassstab erhoben ist, könnte auch der Tempelschatz gemeint sein (s. zu Mc 7 11), der jedoch auch Silber (s. zu 17 24) und Kupfer (s. zu Mc 12 41) befasst haben wird. Die Benennung τυφλοί (vgl. 15 14) wird **17** gerechtfertigt: denn nur die Heiligkeit des Tempels und des Altars ist durch die Bestimmung des einen wie des anderen ein- für allemal gegeben; dagegen wird ***das Gold*** erst durch seine Verbindung mit dem Tempel heilig, wie auch **18 19** ***die Opfergabe*** (δῶρον wie 5 23) ihre Weihe erst dem Altar verdankt, auf den sie gebracht wird. Jenes im Privatbesitz, diese auf dem Markt gedacht, sind keineswegs heilig. Folgerung daraus ist **20**, dass bei dem solidarischen Charakter des religiösen Verpflichtungsgrundes der Schwur beim Grösseren und Wesentlichen auch das Accessorische, aber auch derjenige

Digitized by Google

beim Geringeren das Bedeutendere einschliesst: darum geht 21 vom *Tempel* weiter hinauf bis auf Gott, wie zuvor 20 vom Altar auf die Gabe zurückging. Schliesslich werden alle diese Schwüre nur geschworen, weil die darin genannten Gegenstände eine Beziehung auf Gott haben. Sofern aber der eigentliche und wahrhaftige Wohnsitz Gottes auch nicht der Tempel, sondern der *Himmel* selbst ist, erfolgt 22 Wiederholung von 5 34. Sonach wäre der jüd. Tempel nur eine symbolische Vergegenwärtigung des universalen Verhaltens Gottes über und in der Welt. Das 4. *Wehe* 23 24. Die nach Lev 27 30, Num 18 12, Dtn 12 6 14 22 23 nur auf Korn, Oel, Most und Früchte sich erstreckende Zehntpflicht wird 23 vom Uebereifer des Werkdienstes auch auf die kleinsten Feldfrüchte, wie *Minze, Till, Kümmel* ausgedehnt. Was aber darüber „dahintengelassen" wird, das ist das Streben, dem Armen zu seinem *Recht* zu verhelfen (so κρίσις in Verbindung mit ἔλεος, vgl. Ps 33 5), thatkräftiges *Erbarmen* (ἔλεος) und *Wahrhaftigkeit* der ganzen Handlungsweise (πίστις als Gegensatz zur ἀπιστία = perfidia = חֶסֶד וֶאֱמֶת, was an Mich 6 8 erinnert, vgl. Sach 7 9. Gegenüber diesem ethischen Gehalt des Gesetzes hat Jesus, bezeichnend für seine Stellung zum Gesetz, für das cultische Element blos einen negativen Ausdruck der Verpflichtungen: ἔδει = oportebat ἐκεῖνα μὴ ἀφεῖναι. Wenn übrigens das Sittengesetz mit Bezug auf 4 βαρέα als τὰ βαρύτερα τοῦ νόμου bezeichnet wird, so geschieht solches im Sinne der rabbinischen Unterscheidung von schweren (= gewichtigen, graviora, vgl. Act 25 7) Geboten (so die gewöhnliche Auslegung), die Jesu auf keinen Fall fremd ist, sofern sie ja mit der Unterscheidung von grossen Geboten zusammenfällt (s. zu Mc 12 28 und oben S. 93); seine Bezeichnung dessen, was „schwer" ist, stimmt somit genau mit dem zu Mc 12 33 entwickelten Standpunkt (Mk). Allerdings sind nun aber gerade diese Gebote, weil Betheiligung der ganzen Persönlichkeit erfordernd, auch die schwerer zu erfüllenden (so B.Ws), ja im paulinischen Sinne ist τὰ βαρύτερα τοῦ νόμου = τὸ ἀδύνατον τοῦ νόμου Rm 8 3. Was aber dem correspondiren würde, die Beurtheilung der Ceremonialgesetze als der „leichteren", ist Jesu und den Aposteln fremd, s. zu 4. Leicht ist vielmehr im Gegensatze hierzu sein eigenes Joch Mt 11 30, vgl. I Joh 5 3. Der Zusatz 24 nimmt Bezug auf das Gebot Lev 11 42—44, dem zu lieb man, um ja kein unreines Thierchen, z. B. eine hineingefallene *Mücke*, zu verschlucken, den Wein seihete: Symptom der Ueberängstlichkeit in Befolgung der „kleinen" Gebote als Kehrseite zur schmählichen Vernachlässigung der Liebespflicht, wobei schwerlich darauf reflectirt wird, dass auch das Kameel unrein ist Lev 11 4; s. vielmehr oben S. 89. Beim 5. *Wehe* 25 26 handelt es sich um die Reinheit des *Aeusseren des Bechers und der Schüssel* im Gegensatz zum Inhalte dieser Gefässe, und zwar rührt, was das Innere füllt, her (γέμουσιν ἐξ, anders 27, wo γέμειν mit Gen. steht: voll sein von etwas) vom Ertrage des am frommen Wahne geübten Betrugs (vgl. 14), heisst daher 25 *Raub* und speciell ἀκρασία (= ἀκράτεια, incontinentia, intemperantia, vgl. I Kor 7 5). Demgemäss wird 26 der *Pharisäer* im Widerspruch mit seiner Meinung, als theile sich die äussere Unreinheit gewisser Gefässe auch dem Inhalte mit (s. zu Mc 7 4), angewiesen, *erst das Innere* zu *reinigen:* rechtlicher Erwerb macht die Schüsseln noch sauberer, als Fegen und Putzen. Die Meinung ist, dass der pharisäischen mania purifica nur Sinn und Werth zukommt, wo, wie

Digitized by Google

beim Fasten (s. zu Mc 2 19), das Aeussere richtig weisender Anzeiger eines inneren Besitzstandes ist, weil es im entgegengesetzten Fall immer wieder die Unreinheit des Inhaltes durchscheinen lassen und dadurch selbst unrein werden wird. Das 6. *Wehe* 27 28 knüpft an einen jüd. Gebrauch an. Um nämlich vor der Lc 44 berührten Eventualität, zumal vor Ostern (Joh 18 28), sicher zu stellen, mussten alle Gräber am 15. Adar mit aufgelöstem Kalk (κονία) bestrichen, getüncht, geweisst werden. An den daraus sich ergebenden Widerspruch von Innerem und Aeusserem (D und lat. Väter lesen übrigens ἔξωθεν ὁ τάφος φαίνεται ὡραῖος, ἔσωθεν δὲ γέμει κτλ.) hält sich der Spruch 27, um daraus wieder den Hauptzug in dem stehenden Signalement der Pharisäer zu gewinnen; s. zu 5, vgl. Ps 5 10: ihr Rachen ist ein offenes Grab. Das Ursprüngliche ist hier wenigstens nicht daran zu erkennen, dass Lc mit seiner Wendung 44 der seinen Lesern unbekannten jüd. Sitte aus dem Wege gehe (Schz), da auch seine Darstellung nur unter jüd. Gesichtspunkt verständlich wird. Wohl aber konnte der weisse Anstrich von Mt unter die geläufige Kategorie des, den Gedanken an den Tod zurückdrängenden, Gräberschmuckes (dieser bestimmt den Zusammenhang, vgl. 29) gebracht werden. Ueber ἀνομία 28 s. zu 7 23. Das 7. *Wehe* 29—31 erinnert 29 an die *Prophetengräber*, wie solche am westlichen Abhang des Oelberges gezeigt werden. Beim Bauen und Schmücken derselben tritt 30 die wirkliche Absicht, für die Unthaten der Väter eine Sühne zu leisten, hervor: οὐκ ἂν ἤμεθα (Medialform für ἦμεν), *wir würden nicht ihre Genossen sein im Punkte des Blutvergiessens.* Aber gerade diese Rede wird sofort 31 als Heuchelei ironisirt, womit sie sich selbst nur das Zeugniss ausstellen, zur Sippschaft der Prophetenmörder zu gehören (Mr-Ws). Ueberleitend auf den Epilog folgt 32 die Aufforderung, ihrerseits es *auch* (καὶ ὑμεῖς im Gegensatze zu den Prophetenmördern 31) den Vätern gleich zu thun, indem sie zum Mord schreiten: wie das frühere Geschlecht (daher μέτρον τῶν πατέρων), so soll auch das jetzige das Sünden*maas rollmachen*, vgl. I Th 2 16 εἰς τὸ ἀναπληρῶσαι αὐτῶν τὰς ἁμαρτίας πάντοτε mit Bezug auf Gen 15 16, vgl. auch Dan 8 23 II Mak 6 14. Wäre dagegen die Meinung, dass die Söhne einbringen mögen, was die Väter noch im Reste gelassen haben (gewöhnliche Erklärung; im Aramäischen kann ein Längenmaass gemeint sein: wachset euch aus zu ihrem Maasse), so müsste in dem καὶ ὑμεῖς ein Gegensatz der geforderten That zu dem Wort (31 μαρτυρεῖτε), eine Aufforderung zum Abwerfen der Maske, gesucht werden (B. Ws). Eine Milderung des schrecklichen Wortes liegt in der LA πληρώσετε B, wogegen D ἐπλησώσατε liest. Daran schliesst sich 33 eine Wiederholung des Täuferwortes 3 7 = Lc 3 7 (φύγητε conj. deliberativus); s. über die Anrede γεννήματα ἐχιδνῶν auch zu 12 34. Was 34 folgt, sieht mit διὰ τοῦτο unter Parenthesirung von 33 etwa auf 32 zurück (Kl), besser noch auf 29—31: diese Verwandtschaft des heutigen Geschlechts mit den Prophetenmördern der Vergangenheit (Act 7 52, Hbr 11 37) hat ein Spruch im Auge gehabt, welcher hier (anders Lc 49) direkt als Wort Jesu erscheint, wiewohl schliesslich nur Gott *Propheten und Weise und Schriftgelehrte* an die Juden senden konnte. Zusatz des Mt ist jedenfalls die aus 10 17 wiederholte Geisselung *in den Synagogen* und mehr noch, mit Bezug auf Jesu eigenes Geschick, die röm. Kreuzigung. Ausserdem fügt Mt, und zwar nach 10 23, hinzu ἀπὸ πόλ. εἰς πόλ. Daher soll (nach dem Gesetze der Solidarität) 35 *über euch*

Digitized by Google

kommen (wie 27 25 nach Dtn 28 15) ***alles Blut*** (αἷμα δίκαιον = דָּם נָקִי Ps 106 38, Jon 1 14, Jo 3 24, bzw. 4 19), welches ungerechter Weise ***auf der Erde,*** wo es haftet, bis es gerächt ist (Jes 26 21, Ez 24 7 8), ***vergossen ist*** (part. praes. steht nach Kl, B. Ws von dem, was regelmässig geschieht) ***von Abel bis Zacharias:*** unter diesem kann nur der Priester gemeint sein, welchen Joas nach II Chr 24 20—22 im Vorhofe des Tempels steinigen liess, und der mit einem Appell an Gottes Rachegericht starb. Dieses ist, wie der Mord Abels der erste (Gen 4 8, vgl. Hbr 11 4), der letzte im AT erwähnte Mord, sofern nämlich der jüd. Anordnung gemäss die Chronik die 3. Sammlung und damit das Ganze abschloss. Freilich hiess der Vater dieses Zacharias Jojada. Es liegt also wenigstens bei Mt (das Hebräerevglm hat Jojada, ℵ und Lc 51 überhaupt keinen Vaternamen) Verwechslung mit dem Propheten Zacharias vor, welcher Sach 1 1 des Berechias Sohn heisst; wofern nicht das Ganze späterer Eintrag ist und sich auf das entsetzliche Ende bezieht, welches nach Jos. Bell. IV 5 4 der fromme Zacharias, Baruchs Sohn, 2 Jahre vor der Zerstörung Jerusalems mitten im Tempelhof unter den Händen der Zeloten (s. zu Lc 6 15) gefunden hat. Aber das Citat erstreckt sich bis zu der Ortsbestimmung ***zwischen Tempel und Altar;*** vgl. auch Zn II 308f. Was **36** nachfolgt, ist bestätigende Anwendung.

Weissagung über Jerusalem. Mt 23 37—39 = Lc 13 34 35. Zum Bild vom Vogel vgl. Jes 31 5, Ps 36 8, Dtn 32 11, zu οὐκ ἠθελήσατε (scil. ἐπισυναχθῆναι) Jes 28 12 (woran auch Mt 11 29 erinnert), zum νοσσίον (sonst νεοσσίον) Ps 84 4. Zu **38** ὁ οἶκος ὑμῶν fügt ℵCD rec. gegen BL noch ἔρημος (wie Tob 14 4, bzw. 7; vgl. auch Ps 69 26 = Act 1 20) gemäss der prophetischen, speciell jesajanischen Anschauung, dass um der besonderen Beziehung Jahves zu Jerusalem und dem Berg Zion (Jes 2 2 3 8 18 11 9 31 9) willen die grossen Gerichte, die über das Volk ergehen, schliesslich hier eine unübersteigbare Schranke finden werden (1 8 4 2—4 16 5 28 16). Jerusalem und das Volk sind, so lange der Tempel Gottes in ihrer Mitte ist, sicher, dass sie von Gott nicht ganz verlassen sein werden (37 32 35). Anders freilich, wenn Gott diese seine Wohnung verschmäht haben, aus ihr hinweggezogen sein wird. Dies wird schon Ez 8 6 angedroht, 10 18 19 11 22 23 (vgl. 43 2—5) im Gesichte geschaut. Aus der „Stadt, die nicht verlassen ist" Jes 62 12, wird jetzt das preisgegebene, „euch überlassene Haus", daraus Gottes Schutz und Segen (Ex 29 45 46, Dtn 11 12) gewichen sind; nicht mehr, was sie 5 35 war. Vgl. Ps Sal 7 1 μὴ ἀποσκηνώσῃς ἀφ' ἡμῶν, ὁ θεός. Daher οἶκος ὑμῶν nicht den Tempel bedeutet (Kirchenväter), sondern die Stadt (Blk und neuere Ausleger), welche Gott nicht mehr als seine Residenz anerkennt, wie bei Jos. Ant. XX 8 5. Daran knüpft Jesus **39** die Versicherung an, dass die Jerusalemiten (nach Lc freilich die galiläischen Pharisäer) ihn ***von nun an*** (wie 26 64 nur bei Mt) ***nicht mehr*** zu ***sehen*** bekommen sollen, bis sie ihn mit der solennen Begrüssung Ps 118 26 (s. zu Mt 11 3 = Lc 7 19) als Messias anerkennen werden. Das wird mit γάρ eingeführt; denn verwaist sollen Stadt und Tempel bleiben, weil der, welcher 12 6 μεῖζον τοῦ ἱεροῦ heisst, sie aufgegeben hat.

Weissagung der Zerstörung des Tempels. Mt 24 1—3 = Mc 13 1—4 = Lc 21 5—7. Den Jüngern (Mehrzahl gegen Mc 1), die ihm **1** ***die Bauten des Heiligthums zeigen*** wollen, **2** entgegnet (ἀποκριθείς wie 11 25) Jesus mit einer rhetorischen Frage, deren Gegenstand statt der gegenwärtigen

Digitized by Google

Pracht (so Mc 2) die zukünftige Zerstörung derselben bildet. An die Stelle der 4 Vertrauten treten 3, dem allgemeinen Charakter der folgenden Rede entsprechend, *die Jünger* überhaupt, und aus dem schon eschatologisch klingenden συντελεῖσθαι Mc 4 wird die dem Mt geläufige συντέλεια (s. zu 13 39). Aber auch das Wort παρουσία kennt bei den Suptkern nur Mt 3 27 37 39 (die Parallelen bei Lc bieten dafür Umschreibungen) als terminus technicus für ein, unter den jüd. Apokalypsen nur Apk Bar 29 3 = 30 1 vorkommendes, Wiedererscheinen des Messias. Dieses füllt also hier mit der Weltvollendung zusammen. Die Fragestellung ist nach dem Inhalt der als Antwort erscheinenden „kleinen Apk" gebildet und nimmt auf diese Weise vorweg, was Jesus den Jüngern erst 24 29 30 mittheilen soll. Eine ähnliche Fragebildung wie 16 13.

Erster Act der Apk. Mt 24 4—8 = Mc 13 5—9 = Lc 21 8—11. Unser Evglst erreicht eine organischere Gestaltung seiner Vorlage 5 durch ein eingestelltes γάρ und durch Auslegung des ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου mit λέγοντες· ἐγώ εἰμι ὁ Χριστός (matthäische Selbstbezeichnung Jesu wie 23 10), 6 durch Umbildung dessen, was Mc 7 = Lc 9 als Eventualität erscheint, zu einer direkten Weissagung von Dingen, die mit μελλήσετε δὲ ἀκούειν von den das eigentliche Ende einleitenden Ereignissen unterschieden werden.

Mahnworte an die Christenheit für die Anfänge der Noth. Mt 24 9—14 = Mc 13 9—13 = Lc 21 12—19. Die Doublette zu 10 17 21 22 (so selbst Zn II 321) bringt vermöge des beliebten τότε eine direkte Fortsetzung und Steigerung der vorigen Drangsale (Hpt 26 f). Und zwar fasst 9 zunächst den Anfang und den Schluss des wiederzugebenden Abschnittes, also Mc 9 und 13 zusammen, letzterer Stelle durch Beifügung von τῶν ἐθνῶν eine Beziehung gebend, die ihr wenigstens in solcher Ausschliesslichkeit ursprünglich insofern nicht eignete, als die ersten Gläubigen nach Mc 12 = Lc 16 auch noch ihren eigenen Volksgenossen ein Gegenstand des Hasses werden sollen. Aber gerade aus dieser Beziehung wird 10 vielmehr eine Weissagung des Abfalls und Verraths innerhalb der Christenheit (σκανδαλίζεσθαι wie 13 21). Weiterhin kommen 11, antecipirt aus Mc 22, die bereits aus 7 15 bekannten Pseudopropheten zum Vorschein und wird die Identität mit den ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν 7 23 ausdrücklich 12 bestätigt durch den Hinweis auf die *Gesetzlosigkeit*, welche in der 5 19 beschriebenen Weise anheben, bald aber *überhand nehmen* und einen Riss in die christl. Gemeinschaft bringen, *die Liebe der Vielen*, d. h. der Mehrzahl, erkälten wird (Parallele dazu Hen 91 7, IV Esr 5 2 10 7 41), wie in der Gemeinde zu Ephesus Apk 2 2 (Pseudo-Apostel) 4 (die erste Liebe ist dahin). Einstweilen aber wird 14 *dieses* (wie 26 13 statt τό Mc 10) specifisch-matthäische (vgl. 4 23 9 35) *Evglm vom Reich allen Heiden* angeboten werden: Zwischeneinschub eines Zeitraumes von unbestimmter Länge in Folge der Erfahrungen der Heidenmission, aus Mc 10 herübergenommen und als eine letzte Stufe der Vorzeichen an den Schluss gestellt; aber nicht recht stimmend mit Mc 20 = Mt 22 und Mc 30 = Mt 34 und geradezu im Widerspruch mit Mt 10 23. Solche Eintragungen dienen aber nur dazu, den Gang der zu rasch ablaufenden Weltuhr in den rein apokalyptischen Stücken einigermaassen zu hemmen. Erst *dann*, wenn die Mission ihr Werk gethan hat, *wird das Ende kommen*, nämlich das Gericht über Volk und Land sammt unmittelbar 24 29 damit gegebenem Abschluss der ganzen Weltperiode. Mit dieser Schlussperiode wird die

Digitized by Google

Rede unter den apokalyptischen Gesichtspunkt der auf die Parusie hin sich steigernden Bedrängnisse gestellt, während bei Mc und Lc der Gedanke vorherrscht, dass Feindschaft der Welt und Schrecken der Elemente die Treue gegen das Evglm nicht erschüttern dürfen (Hpt 26).

Zweiter Act der Apk. Mt 24 15—22 = Mc 13 14—20 = Lc 21 20—24. Wenn Mt hier nicht geradezu die ursprüngliche Form des Orakels bewahrt hat, so constatirt er **15** als Theologe selbständig die Herkunft desselben aus Dan und erklärt das ὅπου οὐ δεῖ Mc 14 durch Hinweis auf den Tempelberg; daher Umsetzung des Masculinums in das correcte ἑστός (Wrl 140). Unter der gleichen Voraussetzung hat Mt, der sonst fast wörtlich mit Mc übereinstimmt, **20** μηδὲ σαββάτῳ hinzugefügt, ganz in Harmonie mit 5 18 (s. Einl. I 2). Andernfalls hätte Mc diesen gut jüd. Zug als für heidenchristl. Leser werthlos getilgt (so Wrl 17 132 146 213 f).

Mahnworte an die Christenheit für den Höhepunkt der Noth. Mt 24 23—25 = Mc 13 21—23. Statt ποιήσουσιν Mc 22 steht **24** δώσουσιν nach Dtn 13 1; die σημεῖα sind μεγάλα, und **25** tritt das beliebte ἰδοὺ an Stelle der Einleitung zu Mc 23.

Der Tag des Menschensohnes. Mt 24 26—28 = Lc 17 23—25 37. Zu 23 bildet **26** die bestimmter ausgeführte, aber durch ἐὰν κτλ. der früheren Stelle conformirte Doublette: der Messias wird bald *in der Wüste*, der gewohnten Stätte national-religiöser Schilderhebungen (Act 21 38, Jos. Ant. XX 8 6, Bell. II 13 4 VI 6 3 VII 11 1), gesucht, bald *in der Kammer*, d. h. nicht im Freien, s. zu 6 6, vgl. I Reg 20 30. Einigermaassen erinnert dies an die jüd. Idee von der Verborgenheit des Messias (Weeb 222 f, Schr II 531 f). Gleichfalls aus 23 wiederholt ist *Glaubet es nicht* (vgl. das Ursprüngliche Lc 23). Denn in so augenblicklich und allenthalben unwiderstehlich sich aufdrängender Erscheinungsweise wird **27** die Parusie erfolgen, *wie der Blitz* (vgl. Dtn 32 41), welcher *vom Aufgang bis zum Niedergang scheinet*, sichtbar wird. Aber **28** so gewiss sich *die Adler*, d. h. Raubvögel (speciell sind Aasgeier gemeint Job 39 30, Hab 1 8) zum *Aas* herbeifinden, so gewiss wird statt haben — hier ist schwer zu sagen, was; aber s. zu Lc 37.

Dritter Act der Apk. Mt 24 29—31 = Mc 13 24—27 = Lc 21 25—28. *Unmittelbar* (vgl. Lc 21 9 οὐκ εὐθέως) **29** *nach der* 24 21 erwähnten *Drangsal* tritt „der Tag des Herrn" ein. Nur geht der Wiederkunft **30** noch das *Zeichen des Menschensohnes* voran, und zwar *am Himmel*, wie Apk 12 1 3 15 1; vgl. Jer 10 2: hier eine Lichterscheinung als Signal wegen der matthäischen Frage 3. *Und es werden* beim Erblicken dieses Zeichens *klagen* (κόψονται καὶ ὄψονται, unfreiwilliges Wortspiel) *die Geschlechter der Erde* (Gen 12 3 28 14) nach Sach 12 10 12—14, Apk 1 7. Die Engel aber **31** sind hier *seine Engel* geworden, wie schon 13 41 16 27; ebenso auch *seine Auserwählten*. Die gesteigerte Christologie des Mt hängt mit der Eschatologie zusammen. Zuthat ist auch die *gewaltige Posaune* (vgl. I Th 4 16, I Kor 15 52), wie die Zerstreuten Israels Jes 27 13 unter Posaunenhall zurückkehren. *Vom Ende des Himmels bis zu seinem Ende* nach Dtn 4 32 30 4; vgl. Ps 19 7; andere Wendung Dtn 13 7, Jdt 11 21.

Gleichniss vom Feigenbaum. Mt 24 32 33 = Mc 13 28 29 = Lc 21 29—31. Fast wörtlich nach Mc.

Digitized by Google

Das „Wann" der Parusie. Mt 24 34—36 = Mc 13 30—32 = Lc 21 32 33. Wie hier, so wird auch 10 23 16 28 23 39 die gegenwärtige Generation die Erscheinung des Messias vom Himmel erleben. Nach ℵBD ist gegen rec. 36 das οὐδὲ ὁ υἱός festzuhalten, dagegen μου zu streichen.

Wiederkunftsgleichnisse. Mt 24 37—41 = Lc 17 26—36. Möglicher Weise leitet 37 der Gedanke an die Plötzlichkeit des Blitzes 24 27 über auf die Vergleichung der *Parusie* mit dem plötzlichen Einbruch der Wasserfluth (Hrt 17). Damit ist freilich der ganze apokalyptische Aufbau der vorigen Stücke, zumal 24 29, zerstört: ein deutlicher Hinweis auf den Wechsel der Quellen. Die Spruchsammlung weiss von keiner Vorbereitung der Parusie. In der Beschreibung, wie es in den *Noahtagen* 38 nach Gen 6 2—7 11—13 7 1 5—23 zuging, fällt 39 der Nachdruck auf *und merkten nichts, bis die Fluth kam;* freilich ging Gen 7 7 10 Noah schon eine Woche vorher in die arca (vg). Wie nahe sich bei der Parusie Heil und Verderben berühren, wie plötzlich die zuvor in gemeinsamer Lage Verbundenen aus einander gerissen und für immer geschieden werden, zeigen die Beispiele von den beiden Knechten, die 40 (eingeleitet mit dem matthäischen τότε) *auf dem Acker* bei der Feldarbeit sind, und 41 den beiden Mägden, die mit einander die Handmühle drehen müssen (zum Geschäft vgl. Odyss. 20 105—108, auch Ex 11 5, Jes 47 2). Als das Verbindende hebt Mt die gleiche Arbeit, Lc 35 ἐπὶ τὸ αὐτό das örtliche Beisammensein hervor. Von je 2 Personen *wird* die eine, gleich den aus den vorerwähnten Strafgerichten erretteten Frommen, von den Engeln 24 31 *angenommen* (vgl. Joh 14 3), die andere (dem Verderben) *überlassen werden* wie ἀφίεται Mt 23 38 = Lc 13 35, also schwerlich umgekehrt zu fassen: παραλαμβάνεσθαι = vom Verderben erfasst, ἀφίεσθαι = unversehrt belassen werden (B.Ws).

Gleichniss von den wachenden Knechten. Mt 24 42—44 = Lc 12 37—40. Um so weniger dürfen die Jünger es an Wachsamkeit fehlen lassen, als 43 der Messias unvermuthet und unvorhergesehen, wie ein Dieb in der Nacht (aus Jo 2 9) erscheinen wird: auffallend, weil das Bild sonst (I Th 5 2 4, Apk 3 3 16 15, II Pt 3 10) meist zum Schrecken der Welt und der Ungetreuen aufgeboten wird (vgl. Jlcher II 142). *Der Hausherr würde gewacht* (ἐγρήγ. ἄν) und nicht sein Haus dem Einbruch (διορυχθ. = durchgraben, nämlich die Wand) preisgegeben *haben*. Das (ἐκεῖνο δέ) sollen sie wissen im Gegensatze zu dem Nichtwissen, welches 42 aus 44 vorweggenommen war. Also warnt das Exempel hier die Gläubigen vor heilsgefährlicher Sicherheit, wozu ja das aus 24 36 wiederholte Nichtwissen des Tages (ποίᾳ = zu was für einer Zeit: so B. Ws; dagegen Jlchr: zu welcher) sie veranlassen könnte, während sich doch 44 auch für sie (καὶ ὑμεῖς) aus der beschriebenen Situation nur dieselbe praktische Folgerung ergibt, wie für jenen Hausherrn.

Der treue und kluge Knecht und sein Widerspiel. Mt 24 45—51 = Lc 12 41—46. Wenn solche stete Bereitschaft (Mt 24 44) ein unumgängliches Erforderniss ist, 45 *wer ist dann* (τίς ἄρα) *der* in Erfüllung des Willens seines Herrn *treue und* zugleich, indem er sich durch stete Bereitschaft sichert, *kluge Knecht?* Der Auftrag des Herrn an den Knecht erinnert formell an Ps 104 27. Die Antwort auf die Frage erfolgt in Form eines Makarismus 46: οὕτως, wie ihm 45 aufgetragen war. Zum Lohne erhält der dem Gesinde vorgesetzte Sklave 47 die Aufsicht über das gesammte Eigenthum seines Herrn, vgl.

Digitized by Google

25 21 23. Der negative Theil der Antwort fasst die Möglichkeit des Amtsmissbrauchs „jenes Knechts", d. h. des zum Aufseher über die anderen bestimmten, ins Auge; daher dieser **48** gleich als κακός bezeichnet wird. Weil sein *Herr lange ausbleibt*, fühlt er sich sicher und **49** *fängt an* (ἄρξηται nicht weiter zu pressen), *seine Mitknechte* übermüthig zu behandeln, selbst aber zu schwelgen. Dafür wird ihn *der Herr* bei seiner unerwarteten Rückkehr (**50** ist dieses Kommen Objekt sowohl zu προσδοκᾷ wie zu γινώσκει) **51** *in 2 Stücke hauen* (mit dem Schwert, vgl. Susanna 55 59) *und ihm sein Theil setzen*, d. h. ihn gleich behandeln (Ps 50 18, Joh 13 8, Apk 21 8) *mit den Heuchlern*, weil er den Falschen gespielt hat: Gegensatz zu μετὰ τῶν μεθυόντων 49. Ueber das Heulen und Zähneklappen s. zu 8 12. Das überhaupt schon in Allegorie überschwebende Doppelgleichniss geht mit dem Hinweis auf die Hölle am Schlusse vollends unter in seiner Deutung.

Das Gleichniss von den 10 Jungfrauen. Mt 25 1—13 = Lc 12 35 36 13 25. In seiner ausgebildeten Gestalt gehört das Gleichniss der vorgerückten Zeit des Evglsten (vgl. 5 χρονίζοντος τοῦ νυμφίου, wie 24 48) an und will vielleicht in allegorischer Weise die bereits matt und schläfrig werdende Christenheit abbilden (Km III 215). Ursprünglich aber bezieht auch es sich nur auf den Moment der Parusie (τότε) und stellt gleichsam die weibliche Nebenform zu dem obigen Gleichniss von den wachenden Knechten dar, vgl. 13 = 24 42 44 50, Mc 13 33 35 37 (B. Ws). Auf jeden Fall hat der Evglst **1** unter dem Bräutigam den wiederkommenden Christus verstanden, und so könnten, wie II Kor 11 2, Eph 5 25—32 die Kirche die Braut ist, hier die *10 Jungfrauen* als Gespielinnen und Begleiterinnen der Braut (Cnt 3 11) gedacht sein. Da sie *ausgingen dem Bräutigam entgegen*, erscheint diesmal ausnahmsweise wie Jdc 14 10 die Hochzeit in das Haus der Braut verlegt, wohin der Bräutigam eingeholt werden soll. Dies passt besser zu der abzubildenden Sache: Christus soll herniederkommen und von den Seinigen feierlich eingeholt werden. Dagegen lesen D und syr. Zeugen in Erinnerung an den sonstigen Brauch I Mak 9 37 39, Tob 11 18 hinter νυμφίου noch καὶ τῆς νύμφης. Die Thorheit der einen Hälfte that sich **3** γάρ darin kund, dass sie ausser dem schon in ihren Lampen befindlichen keinen weiteren Vorrath von Oel mit sich nahmen. In einem Hause unterwegs, wo sie **5** verabredungsgemäss den Bräutigam erwarten sollten, eingeschlafen, werden sie **6** *um Mitternacht* (Lc 12 38) aufgeschreckt durch den Ruf (Ex 12 29 30 um Mitternacht κραυγὴ μεγάλη): *Siehe, der Bräutigam* naht! Während nunmehr **7** die Klugen *ihre Lampen* nur zu *schmücken*, d. i. putzen und mit neuem Oel versehen, brauchen, sind die Lampen der *Thörichten* **8** *im Erlöschen begriffen: die Klugen* aber weisen **9** das Begehren nach Aushülfe zurück: *es möchte sonst nicht reichen* (zu ergänzen φοβούμεθα), oder, falls statt οὐκ ℵAL zu lesen wäre οὐ μή BCD, *nimmermehr* (μήποτε, scil. τοῦτο γένεσθω), *es wird gewiss nicht* (Verstärkung der Negative) *reichen*. Dann ziehen sie mit dem *Bräutigam* **10** weiter in das Hochzeitshaus, wogegen die zu spät Kommenden draussen **11** ängstlich rufen: *Herr, Herr, öffne uns*. Dazu vgl. 7 21, wie zu **12** vgl. 7 23; endlich zu **13** 24 36 42 44. Am Schlusse spricht Christus nicht mehr als Bräutigam, sondern als Richter.

Das Gleichniss von den anvertrauten Geldern. Mt 25 14—30 = Lc 19 11—27. Hier ein weiterer Ersatz für das Schlussgleichniss Mc 13 34—36;

Digitized by Google

daher ὥσπερ **14** gleich anakoluthisch (anders 24 37) wie das Anantapodoton ὡς und der ἄνθρωπος ἀποδημῶν gleich ἀπόδημος Mc 34. Er vertheilt unter *seine Knechte* (ἰδίους wird wohl nicht im Gegensatz zu fremden Wechslern, sondern tonlos stehen wie 22 5) sein ganzes Baarvermögen, bestehend aus 8 Talenten = 35000 Mark, und zwar einem jeden **15** κατὰ τὴν ἰδίαν δύναμιν, d. h. so dass je nach seiner Leistungsfähigkeit im Umtreiben und Gewinnen einer mehr als der andere erhält, keiner also ὑπὲρ δύναμιν II Kor 1 8. Das εὐθέως könnte zu ἀπεδήμησεν gehören, eröffnet aber, seiner herkömmlichen Stellung entsprechend, den neuen Satz **16** *er ging hin und machte Geschäfte* ἐν αὐτοῖς (vgl. 20 15), weil das Anlagekapital die Grundlage der Operation bildete. Auch der 2. Knecht **17** *gewann*, ἐκέρδησεν, was BCDL auch schon 16 haben gegen ℵA ἐποίησεν; vgl. unser „Geld machen"; so Lc 19 18. Der 3. Knecht **18** *grub Erde auf* und legte sein Talent hinein, um es gegen jede Schädigung zu sichern. Nach seiner Wiederkunft **19** (ἔρχεσθαι wie 24 26, vgl. παρουσία) zieht *der Herr* seine Knechte zur *Rechenschaft;* συναίρ. λόγον wie 18 23. Zu πολὺν χρόνον **19** vgl. 5. Bei dem hohen Zinsfuss des Alterthums sind 100 Procent **20** nicht unmöglich. Das εὖ **21** könnte zum Verbum gezogen werden, steht aber wahrscheinlicher als Interjection = εὖγε Lc 17, wie unser deutsches „ei". Das ἐπὶ ὀλίγα scheint nicht = ἐν ἐλαχίστῳ Lc 16 10 19 17 zu stehen, sondern wie Hbr 3 6 ἐπὶ τὸν οἶκον αὐτοῦ, und das *Eingehen zu seines Herrn Freude* bedeutet nicht ein Eingehen zum Freudenmahl Lc 14 23, sondern zu der Seligkeit, deren jener sich erfreut: also Sache statt Bild; wie 22 13 24 51. Denn der Redende ist nicht sowohl der Herr im Gleichniss, als vielmehr der wiedergekehrte Christus selbst (Jlchr II 475). Wie der 1., so *tritt* **22** auch der 2. Knecht *heran* (προσελθών wie 20 20, anders 18 24 προσήχθη) und erhält **23** sachlich den gleichen Lohn; vgl. 20 14. Der 3. aber spricht **24**: *Herr, ich kannte dich, dass du ein harter Mann bist, dass* (ἔγνων mit doppeltem Objekt) *du erntest, wo du nicht gesäet, und* von fremder Tenne *einsammelst* (συνάγειν 3 12 6 26 12 30 13 30), *wo du nicht* zerstreuet, d. h. entweder Samen *ausgestreuet* (synonym mit ἔσπειρας) oder ausgetheilt (Ps 112 9 = II Kor 9 9 ἐσκόρπισεν) oder geworfelt (vgl. λικμᾶν 21 44) *hast.* Er versteht es, sich anfanderer Leute Kosten zu bereichern, den Lohn ihrer Arbeit einzuheimsen. Darum hat sein Knecht **25** das *Talent* vergraben, um so jedenfalls vor der Strafe für etwaige unglückliche Verwerthung sicher zu sein. *Da hast du* wieder *das Deine,* während meine Mitknechte dir nur hinzubringen, was sie anderen Leuten abgejagt haben. *Der Herr aber* **26** nennt ihn einen *faulen* (ὀκνηρός wie Rm 12 11) *Knecht*, da er gerade unter Voraussetzung von Härte und Geldgier auf Seiten seines Herrn **27** nur desto rastlosere Anstrengungen hätte machen, desto peinlichere Sorge hätte aufbieten müssen, um dessen Forderungen zu genügen. *Dann hätte ich zurückgekehrt* (ἐλθών = ἐπανελθών, falls nicht ein Kommen zur Wechselbank, um das Geld zu nehmen gemeint ist) *das Meine* (rückblickend auf τὸ σόν 25) *mir geholt*, aber *mit Zinsen*. Der Befehl **28** ist an das Gefolge des Herrn gerichtet und wird **29** begründet aus 13 12 (von hier stammt auch das Sondergut καὶ περισσευθήσεται), wobei aber statt ὅστις δὲ οὐκ ἔχει ein structurloser gen. stehl: *was aber den betrifft, welcher nicht hat:* s. zu Mc 4 25. Zum Schlusse besinnt sich der Herr **30** noch einmal auf den faulen Knecht und verschärft seine Strafe, wobei er wieder wie 21 23 die Rolle

Digitized by Google

des Weltrichters übernimmt. Ursprünglich war, wie schon aus 24 erhellt, eine solche allegorische Wendung nicht beabsichtigt, sondern handelt es sich blos um die Unerlässlichkeit der Eigenschaft der Treue (JLCHR II 481 f).

Schluss der Rede. Mt 25 31—46. Das Gemälde — eine Ausführung von Mc 8 38 = Mt 16 27 = Lc 9 26 — ist nach einem auch IV Esr 7 33—35, Apk Bar 83 1 2 ersichtlichen Schema von derselben Hand entworfen wie 13 36—43 und führt die an letzterer Stelle blos in Aussicht gestellte Scheidung in Wirklichkeit durch. Dabei ist wie 24 14 28 19 bereits Ausiedelung des Christenthums im orbis terrarum vorausgesetzt; denn **32** *alle Völker werden vor ihm versammelt* als noch unbekehrte Gegenstände des Gerichts, während die Gläubigen selbst 40 45, vgl. 24 31, bereits beim Thron des Königs ausserhalb des Gerichts stehen wie I Th 4 17, I Kor 6 2 3; von ihrer Sichtung war ja schon früher die Rede 24 51 25 12—30. Eine dieser modernen gerade entgegengesetzte Auffassung (seit LACTANTIUS und HIER. bis MR, SCHZ) findet hier freilich das Gericht über die gläubige Welt, weil 34 dem Gedanken der ἐκλογή entspricht und 37 44 Alle den κύριος als Richter anerkennen. Das Nebeneinander so entgegengesetzter Merkmale hat die herkömmliche (seit CHRYS. und AUGUST.) Erklärung vom allgemeinen Weltgericht hervorgerufen, während das Räthsel sich eher durch Unterscheidung einer Vorlage von der überarbeitenden Darstellung des Evglsten lösen dürfte (B.WS). Christus stellt **33** *die Schafe zur Rechten*, d.h. Glück verheissenden Seite, s. zu Lc 1 11, Mc 16 5, *die Böcke*, weil sie nach herkömmlicher Ansicht als die werthloseren Thiere gelten, *zur Linken*. Da diese Werthlosigkeit aber durch Lc 15 29 nicht zu erweisen sei, sollen die Böcke vielmehr aus der Heerde ausgesondert werden, um geschlachtet zu werden (ZELLE, Das Evglm des Mt, 1889, 128 f). Aber abgesondert werden 32 ja vielmehr die Schafe, und zu Grunde liegt Ez 34 17. Hier lässt nämlich der Zusammenhang mit 34 16 und 18—22 keinem Zweifel darüber Raum, dass die Schafe als magere und leidende, die Böcke als fette und gewaltthätige Thiere gedacht sind, jene also Bild der Armen und Sanftmüthigen, diese der Reichen und Frevler im Sinne von Mt 5 3—5 = Lc 6 20 24. Als *König* erschien 5 35 22 2—14 Gott, wie 10 32 33 auch als Richter; beides ist **34** auf Christus als seinen Stellvertreter übertragen. *Herbei, ihr Gesegneten:* sie sollen nach Ps 37 22 im Gegensatz zu den Verfluchten *ererben* (s. zu Mt 5 5, bzw. 4) *das für sie seit Gründung der Welt* (vgl. 13 35) *bereitete* (ἑτοιμ. wie 20 23, I Kor 2 9) *Reich*. Der Schilderung **35** liegt Jes 58 7, Ez 18 7 zu Grunde; συνάγειν ist = zusammenführen, nämlich mit den Familiengliedern im Kreise des Hauses; zu ergänzen ist also εἰς τὴν οἰκίαν nach Dtn 22 2, Jos 2 18, Jdc 19 15 18. Zur Liebespflicht des Besuches der Gefangenen **36** vgl. Apk 2 10, Hbr 10 34. Das ἐφ' ὅσον = in quantum **40** steht im Sinne von καθ' ὅσον. Gerichtet werden die Menschen also nach ihrem Verhalten zu *den Geringsten meiner Brüder:* als solche gelten 28 10 die Jünger, 10 40 41 die Apostel und Propheten der messianischen Gemeinde, 10 42 18 6 die Gläubigen überhaupt. Je nachdem man in ihnen der Sache der Mission Dienste und Vorschub geleistet, hat man sich nach dem Gesichtspunkt Prv 19 17 den Herrn des Reiches selbst zum Schuldner gemacht; über die zu Grunde liegende sittliche Idee vgl. NtTh I 320. Wie damit 10 40—42 wiederholt ist, so **41** mit dem Wort an die *Verfluchten* 7 23 = Ps 6 9. An Stelle des *ewigen Feuers* haben JUSTIN, Dial. 76, Clem. Hom. 19 2 hier wieder die

Digitized by Google

„äusserste Finsterniss". Eben dieselben und viele abendländische Zeugen bezeichnen den Vater als denjenigen, welcher das Feuer bereitet hat (E. Abbot, The authorship of the fourth gospel, 1888, 103—105, Bousset, Justin 97). In der Fassung des Mt scheint es von Belang, dass weder über den Urheber des Feuers noch über die Zeit seiner Bereitung (nicht etwa nach 34 wieder ἀπὸ καταβολῆς κόσμου) etwas bemerkt, dass aber statt ὑμῖν vielmehr mit den obigen Zeugen gesagt ist: ***dem Teufel und seinen Engeln*** II Kor 12 7, Apk 12 7. Dagegen entspricht die negative Seite **45** genau der positiven 25 40, und **46** ist Ausführung von 16 27 zugleich nach Dan 12 2 (7 10). Die κόλασις geben die lat. Uebersetzungen bald mit supplicium oder poena, bald mit ignis oder combustio wieder.

Der Todesanschlag. Mt 26 1—5 = Mc 14 1 2 = Lc 22 1 2. Der bekannte Schlussstrich **1** grenzt den feierlichen Eingang zur Leidensgeschichte gegen alle vorangegangenen Reden ab; daher πάντας wie Dtn 31 1. Die Kalendernotiz Mc 1 wird **2** in Jesu Mund verlegt und zum Anknüpfungspunkt einer unmittelbar auf die Parusierede folgenden Leidensweissagung gemacht: Kalendertag und Rathschluss Gottes im Präsens, weil unumstösslich feststehend. Der Satz καὶ ὁ υἱὸς κτλ. hängt nicht mehr von οἶδατε ab. Weitere Bereicherung bietet **3**, sofern ***die Hohepriester und die Aeltesten des Volks***, letztere an Stelle der Mc 1 = Lc 2 genannten Schriftgelehrten, also die sadducäische Priesterschaft und die Führer der gesetzeseifrigen Volkspartei, ***sich versammelten*** (s. zu 22 34), aber nicht am gewöhnlichen Orte der Synedrialsitzungen, sondern ausnahmsweise (Schr II 213) ***im Hofe***, d. h. Palaste (vgl. 12 29) ***des Hohepriesters***, wo sie noch 26 57 angetroffen werden. Diesen nennt Mt hier und 26 57 mit dem richtigen Namen, s. zu Lc 3 2. Was ***sie beschlossen*** **4**, geschah in der Absicht (ἐβουλεύσαντο ἵνα), ***ihn zu tödten***, allerdings **5** (δέ statt γάρ Mc 2) im Widerspruch mit der Weissagung Jesu erst nach dem Fest.

Die Salbung in Bethanien. Mt 26 6—13 = Mc 14 3—9 (= Lc 7 36—50). Die Abweichungen von Mc beschränken sich darauf, dass Jesus nach Abschluss seiner Rede ***nach Bethanien gekommen ist*** (γενομένου ἐν B.), die Salbe **7** gegen Mc 3 verkürzend nur als ***schwer teuer*** bezeichnet wird, **8** ***die Jünger*** (Mc 4 „einige") aber murren, da die Salbe **9** ***theuer*** (verkürzend gegen Mc 5) ***verkauft und*** der Erlös (Mc 5 den) ***Armen gegeben werden konnte***. Abermals verkürzend, lässt Mt **11** das καὶ ὅταν θέλητε δύνασθε εὖ ποιῆσαι Mc 7 und **12** ὃ ἔσχεν ἐποίησεν weg und schreibt durchsichtiger als Mc 8, aber so, dass Jesu Wort durch den Wegfall von προέλαβεν, das jedoch in βαλοῦσα nachklingt, um eine entscheidende Pointe gebracht ist: ***indem sie diese Salbe auf meinen Leib goss, hat sie es gethan mit Bezug auf mein Begräbniss***. Ihr Gedächtniss wird fortan unabtrennbar verbunden bleiben mit der Erinnerung an ***dieses Erglm***, so **13** wie 24 14, freilich ungeschickt (in Mc 9 ist diese LA nur eingedrungen).

Der Verrath des Judas. Mt 26 14—16 = Mc 14 10 11 = Lc 22 3—6. Der argen That drückt der Verräther noch den Stempel der Gemeinheit auf, indem er **15** vorher nach der Höhe des Preises fragt. Das Fragezeichen wird besser schon hinter δοῦναι gesetzt. Die Hierarchen ***wogen*** (ἔστησαν, scil. ἐν σταθμῷ, also = ἐζυγοστάτησαν) ***ihm 30 Sekel*** (à 2,62 Mk., s. zu Mt 17 24) ***an;*** hier ist also ein bestimmter Preis beigefügt, während 9 ein solcher ausgefallen war. Nun war das Wägen des Geldes damals abgekommen, und 30 Sekel re-

Digitized by Google

präsentirten einen Sklavenpreis Ex 21 32; aber der ganze Sonderzug stammt aus Sach 11 12, s. zu 27 3 9 10.

Zurüstung zum Passamahl. Mt 26 17—20 = Mc 14 12—17 = Lc 22 7—14. Die starke Verkürzung macht sich darin geltend, dass 17 die Sendung der zwei Jünger Mc 13 (daraus und aus 19 entsteht jetzt der Schein, als sende Jesus die ganze Jüngerschaar aus) und 18 ihre Begegnung mit dem Wasserträger und die unter dessen Führung gemachte Entdeckung des οἰκοδεσπότης in Wegfall gerathen sind. Undeutlich genug heisst es statt dessen blos: *Gehet hin zu dem und dem:* δεῖνα indecl. Wie aber 26 2 eine Zeitbestimmung eingeschoben war, so auch hier: *meine Zeit*, d. h. die Zeit meines Todes, wie „die Stunde" Joh 7 30 8 20 13 1, *ist nahe;* anders Apk 1 3 22 10. Hier also eine letzte Bitte an den Hausherrn, welchem Jesus durch zwei Jünger seinen Besuch ankündigt (B.Ws). Eine weitere Zuthat bringt 19 der Vollzug des Befehls: συντάσσειν nur hier und (21 6?) 27 10. Dagegen wird 20 die Ankunft der Jünger Mc 17 nicht reproducirt, weil diese Jesu schon vorausgegangen sind.

Vorhersagung des Verraths. Mt 26 21—25 = Mc 14 18—21 = Lc 22 21—23. Die Frage der Jünger 22 (εἷς ἕκαστος = unusquisque) ist vervollständigt, ebenso 23 die Antwort, wobei aus dem Eintauchenden Mc 20 der wird, *welcher* gerade im Moment *die Hand eingetaucht hat.* Damit wird also bei Mt der Verräther als solcher von Jesus kenntlich gemacht. Denn er ist als eben die Hand zurückziehend gedacht, während die Jünger nach Mc erst 14 42 erfahren, wer gemeint war. Aus der Begründung Mc 21 = Lc 22 (ὅτι) wird 24 eine selbständige Warnung. Entsprechend der Veränderung in 23 fragt zuletzt 25 *Judas* direkt und frech, ob er wirklich gemeint sei, und erhält die Bestätigung mit der auch 26 64 vorkommenden Bejahungsformel *du hast es gesagt:* „ein Anwuchs der Tradition" (Mr-Ws). Das Vorkommen derselben in der rabbinischen Literatur ist fraglich, und selbst ihr oben angenommener Sinn wird — freilich wohl mit Unrecht — in Zweifel gezogen (Chwolson 88); hier und 26 64 kann contextmässig nur gemeint sein: du hast Recht (Dlm I 253 f).

Die Stiftung des Herrnmahles. Mt 26 26—29 = Mc 14 22—25 = Lc 22 15—20. Eine gewisse Berücksichtigung des späteren liturgischen Gemeindebrauchs liegt wohl schon in der Beifügung von φάγετε 26 als Gegenstück zu dem 27 folgenden πίετε. Dieses selbst aber tritt an die Stelle des Berichts Mc 23 ἔπιον (beiderseits folgt ἐξ αὐτοῦ πάντες): Betonung des Begriffs der Aneignung. Das 28 eingesetzte γάρ motivirt die Aufforderung. Der Ersatz des ὑπέρ (Mc 24) durch περί begründet keine sachliche Differenz. Der Erlösung aus Aegypten, an welche soeben die Bräuche des alten Mahls erinnert haben, entspricht die nach Jer 31 34, Jes 33 24 als Zweck der Dahingabe hinzutretende *Vergebung der Sünden*, welche 3 1 2 in der Parallele zu Mc 1 4 mit Bedacht ausgefallen war, als zur Competenz nicht des Vorläufers, sondern des Nachfolgers gehörig 3 11; vgl. Hbr 9 22 „ohne Blutvergiessung keine Vergebung!" Also recht eigentliches Opferblut, und zwar hier geradezu Sühnopfer. Der Anschluss von 29 mit δέ setzt voraus, dass Jesus soeben selbst noch von dem Wein getrunken hat. Eingesetzt ist die Bestimmung *mit euch* und an die Stelle des „Reiches Gottes" Mc 25 = Lc 18 tritt das *Reich meines Vaters.* Die Perikope zeigt nicht blos, wie überlieferte Herrnworte leise umgebogen und umgeformt

Digitized by Google

werden, sondern auch, wie über solcher Redactionsthätigkeit ganz neue Herrnworte entstehen konnten (Wrl 144 f).

Vorhersagung der Verleugnung des Pt. Mt 26 30—35 = Mc 14 26—31 = Lc 22 31—34. Mt erweitert 31 das Wort Jesu Mc 27 und vervollständigt das Citat durch Beifügung von τῆς ποίμνης aus LXX. Erweitert ist auch, was 33 Pt sagt.

Gethsemane. Mt 26 36—46 = Mc 14 32—42 = Lc 22 39—46. Statt ὧδε steht 36 αὐτοῦ adverbial wie LXX Gen 22 5. Ex 24 14, an welche Stellen die Worte καθίσατε κτλ. überhaupt erinnern. Statt ἐκθαμβεῖσθαι Mc 33 steht 37 das mildere und auf περίλυπος κτλ. 38 überleitende, dem Mt ohnedies geläufige λυπεῖσθαι. Das 40 wiederholte μετ' ἐμοῦ 38 (vgl. auch 29 den Zusatz μεθ' ὑμῶν) deutet auf den von der Gemeinschaft erhofften Trost, und der weitere Zusatz ἐπὶ πρόσωπον αὐτοῦ 39 war auch schon 17 6 da: Signatur des matthäischen Griffels. Die Berufung auf die Allmacht Mc 36 wird in einen hypothetischen Satz, auch das „was" in ein *wie* verwandelt. Die Anrede „Simon" Mc 37 fällt 40 weg und der an seine Person gerichtete Vorwurf wird verallgemeinert: *So sehr* (in so hohem Grade, wie Mc 7 18, I Kor 6 5) *waret ihr unvermögend*, auch nur *eine Stunde mit mir zu wachen!* Auf den 2. Gebetsgang (die Zahl durch das pleonastische ἐκ δευτέρου betont) wird 42 eine 2., nach 6 10 gestaltete, Redaction der Worte 39 verlegt; vgl. den Gehorsam Rm 5 19, Phl 2 8. Den 3. Gebetsgang hebt 44 ἐκ τρίτου (wie 42 ἐκ δευτέρου) noch angelegentlicher hervor, indem zugleich die Bemerkung Mc 39 τὸν αὐτὸν λόγον εἰπών hierher verpflanzt wird.

Gefangennehmung Jesu. Mt 26 47—56 = Mc 14 43—52 = Lc 22 47—53. Hier gibt der von den Synedristen kommende (ἀπό 47 mit ἦλθεν zu verbinden) Verräther 48 gegen Mc 44 das Zeichen erst unmittelbar vor dem entscheidenden Moment und fügt 49 dem Kuss noch die Begrüssungsformel bei. Jesus aber, der im Grundbericht stumm bleibt, antwortet 50 mit *Freund, wozu du da bist*, das thue (Joh 13 27); den Verrätherkuss verschmähend, also nicht frageweise; denn das Relativ kann keine direkte Frage einführen. Weder steckt in ἑταῖρε ein ausgefallenes αἶρε (Blass, Gr. 172), noch in ἐφ' ὃ πάρει ein ὑποκρίνει (Cheyne, EB). Der Schlagende ist 51 gegen Mc 47 Einer aus Jesu Gefolge, ein Jünger. Die matthäische Enclave 52—54 legt 52 zunächst Jesu ein, mit Apk 13 10 (vgl. auch 16 16) stimmendes, nächstdem auch an Ps 37 14 15 anklingendes, Wort in den Mund. Dagegen erinnert die Sache an die johann. Freiwilligkeit des Leidens, das gewählte Bild an II Reg 19 35, wenn Gott 53 gerade *jetzt* anstatt der 12 Jünger *12 Legionen Engel* zum Schutz *bereit stellen* könnte. Aber 54 solches darf nicht geschehen: denn *wie nun würden* sonst *die Schriftstellen erfüllt, dass*, d. h. denen zufolge *also geschehen muss*, was in Wirklichkeit eben jetzt geschieht? Gedacht ist dabei an Jes 53 oder Ps 22 und 69, insonderheit nach Mc 12 10 = Mt 21 42 an Ps 118 22. Mit 55 *zur selbigen Stunde* lenkt Mt gewohnheitsmässig wieder in den Zusammenhang von Mc ein, wobei aus ἤμην Mc 49 ἐκαθεζόμην (in furchtloser Ruhe) wird. Da er den Hinweis auf das Schriftverhängniss Mc 49 schon 54 verwendet hat, giesst er denselben 56 in die Formel seiner Reflexionscitate um. Dies also im Sinne des Schiller'schen „Alles dies erleid ich schuldlos, doch bei Ehren bleiben die Orakel" (Braut von Messina V 5). Zugleich wird

Digitized by Google

dem Anstoss begegnet, welchen man an einem ohnmächtig in die Schlingen seiner Gegner fallenden Messias nahm (Wrl 173).

Der Process vor dem Synedrium. Mt 26 57—68 = Mc 14 53—65 = Lc 22 54 55 63—71. Mt nennt **57** den richtigen Hohepriester und wiederholt aus 26 3 (statt συνέρχονται Mc 53) das συνήχθησαν, so dass sich daraus fast der Schein einer permanenten Sitzung ergibt. Aus der μαρτυρία Mc 55 wird **59** nach Mc 56 ψευδομαρτυρία, vom Standpunkt nicht der Juden, sondern des Evglsten aus, Ps 27 12. Im Unterschiede von Mc 57 58 treten **60** *zwei* falsche Zeugen auf wie I Reg 20 13 und schreibt sich Jesus **61** die Macht zu, *den Tempel Gottes zu zerstören und im Verlaufe von drei Tagen* wieder *zu erbauen*, was als thörichte Renommisterei verstanden werden, eben darum aber auch leicht späterhin mit erklärenden Zusätzen ausgestattet worden sein könnte; s. zu Mc 58. Abermals gegen Mc 59 scheint Mt **62** die letztberichteten Zeugenaussagen für übereinstimmend zu halten, falls nicht einfache Verkürzung vorliegt. Jedenfalls fordert **63** in Bezug darauf *der Hohepriester* den Gefangenen geradezu zu einer eidlichen Aussage auf: ἐξορκίζειν = הִשְׁבִּיעַ Gen 24 3, wie ὁρκίζειν Mc 5 7, I Reg 22 16 und mit κατά II Chr 36 13. Dabei ist statt des εὐλογητός Mc 61 wie 16 16 der *lebendige Gott* genannt, welcher den Meineid rächen wird. Jesus aber nimmt **64** den angetragenen Schwur an mit *du hast es gesagt* (s. zu 26 25), verweist aber sofort auf *von nun an* (ἀπ' ἄρτι wie 26 29 23 39; ἄρτι auch sonst bei Mt, nie bei Mc und Lc) zu machende Erfahrungen, sofern nämlich der Thatbeweis für die Messianität gleich mit der Auferstehung beginnen soll (Hpt, Esch. 106 116f). Wie schon 24 30, so hat Mt auch hier ἐπὶ τῶν νεφελῶν nach LXX gegen Mc. Der Hohepriester stellt **65** mit ἐβλασφήμησεν den Thatbestand ausdrücklich fest. Die Synedristen werden **66** redend eingeführt. Bei der **67** beabsichtigten Unterscheidung zwischen Faustschlägen und Backenstreichen ist οἱ μέν vor ἐκολάφισαν zu ergänzen; die ὑπηρέται Mc 65 aber werden zu οἱ δέ, also auch zu Synedristen. Endlich ist **68** zwar gegen Mc die Aufforderung zum προφητεύειν erklärt, dabei aber die vorausgesetzte Verbindung der Augen hier, wo ihm ins Angesicht gespieen wird, weggelassen.

Die Verleugnung des Pt. Mt 26 69—75 = Mc 14 66—72 = Lc 22 56—62. Nach der 1. Verleugnung zieht sich Pt **71** bis zum *Portal* (Mc 68 noch weiter) zurück, und die 2. Verleugnung wird, der veränderten Localität entsprechend, durch *eine andere* Magd (Mc 69 dieselbe) veranlasst, in deren Mund nun Jesus wie Mc 67 *der Nazarener* heisst, während die erste **69** ihn den *Galiläer* genannt hatte, gleichsam um im Voraus anzudeuten, wie sie später darauf kommen konnte, den Pt, der dafür Mc 70 der Galiläer ist, für einen seiner Genossen zu erklären (B. Ws). Steigernd fügt Mt **72** den *Eid* hinzu und nimmt aus Mc 71, wo Pt schwört, auch gleich die Formel auf: *ich kenne den Menschen nicht*. Das Galiläerthum des Pt Mc 70 wird **73** erläutert aus dessen Aussprache. Statt δῆλόν σε ποιεῖ steht D it syr sin ὁμοιάζει = similis est.

Uebergabe des Verurtheilten an Pilatus. Mt 27 1 2 = Mc 15 1 = Lc 23 1. *Am Morgen* **1** *nahmen* die Synedristen *Berathung vor* (s. zu 12 14), *um ihn zu Tode zu bringen* (26 59). Stehende Bezeichnung des Procurators im NT ist **2** ἡγεμών, s. zu 10 18.

Das Ende des Judas. Mt 27 3—10. Verzweifelnd gibt er **3**, da die Folgen seiner That ihm vor die Augen treten, den Synedristen (die freilich vor-

Digitized by Google

her und nachher vor dem Tribunal des Pilatus stehen: also Einschaltung) *die 30 Sekel* 26 15 zurück: στρέφειν = שִׁשִּׁים wie LXX Jes 38 8; sonst durchweg ἀποστρέφειν. Zu τί πρὸς ἡμᾶς 4 ergänze wie Joh 21 22 23 ἐστίν. *Du wirst zusehen*, was du als selbstverantwortliches Wesen nun weiter zu thun hast, wie 27 24. Das Hinwerfen in den Tempel 5 ist nach Sach 11 13, das Ende nach dem Vorbild Ahitophels II Sam 17 23 gebildet. Ueber eine andere Form der Legende s. zu Act 1 18. Die Bemerkung 6 gründet auf Dtn 23 18; über κορβανᾶς s. zu Mc 7 11. *Der Acker des Töpfers*, d. h. der einem Töpfer gehörige 7, hängt schon mit dem Missverständniss 10 zusammen. Zum *Blutacker* 8 s. zu Act 1 19. In diesem Namen eben berühren sich beide Formen der Sage. Den Anstoss zur Ueberlieferung des Mt gab das Wort Sach 11 12 13. Dieses wird 9 wegen des Ackerkaufes Jer 32 6—15 und des „Hauses des Töpfers" Jer 18 2 3 fälschlich auf den Propheten Jeremias (wenige Zeugen nennen überhaupt keinen Namen, aus demselben Grunde wie zu Mc 1 2) zurückgeführt, was einen Judenchristen zur Anfertigung einer pseudojeremianischen Weissagung veranlasste (Zn, Gesch. d. Kanons II 690f 806). Im Urtext gibt der Prophet das Hirtenamt über Ephraim auf und lässt sich bezahlen: „und sie wogen als meinen Lohn 30 Silberlinge (daher Mt 26 15). Da sprach der Herr zu mir: Wirf in den Schatz den herrlichen Werth oder theueren Preis (אֶדֶר הַיְקָר, wofür hier יִקָּר = aestumatus gelesen wird), welchen ich werthgeschätzt bin von ihnen (מֵעֲלֵיהֶם, dafür erklärend ἀπὸ υἱῶν Ἰσραήλ). So nahm ich die 30 Silberlinge und warf sie im Gotteshause (daher oben 5) in den Schatz". Aber statt אֶל־הָאוֹצָר gibt schon der masorethische Text vermöge auch sonst vorkommender Verwechslung von Aleph und Jod אֶל־הַיּוֹצֵר, wodurch die Uebersetzung κεραμεύς = יוֹצֵר begünstigt wurde. Daher die, auf den „Töpferacker" führende, Ideenassociation. Ganz abweichend übersetzt LXX χωνευτήριον = Schmelze. Der Schluss 10 καθὰ συνέτ. μοι κύριος nach Ex 9 12 40 25, Num 8 3 entspricht der Einführung Sach 11 13 וַיֹּאמֶר יְהוָה אֵלַי. Damit hängt die durchgängige Umsetzung der 1. Person in die 3. zusammen. Die Verwendung des Verrätherlohnes zum Ankauf des Töpferackers ist einem dem Propheten geoffenbarten Rathschlusse Gottes gemäss geschehen, aber von Anderen, die nicht darum wussten, ausgeführt worden. Die mannigfach alterirte Uebersetzung ist Folge messianischer Ausdeutung der Stelle, aus welcher sich die ganze tragische Geschichte des Judas, soweit sie über den kurzen Bericht der Mc-Vorlage hinausgeht, herleitet.

Verhandlung vor Pilatus. Mt 27 11—14 = Mc 14 2—5 = Lc 23 2—5. *Jesus stand vor dem Landpfleger:* der feierlichen Inscenirung 11 entsprechen die folgenden Steigerungen, indem Jesu Schweigen schon 12 erwähnt, die Frage des Pilatus 13 nachdrücklicher gestellt (οὐκ ἀκούεις und καταμαρτυροῦσιν statt κατηγοροῦσιν Mc 4) und 14 vorausgesetzt wird, dass Pilatus ihm die einzelnen Klagepunkte vorgehalten habe, ohne *auch nur auf eines seiner Worte* eine Antwort zu erhalten.

Jesus und Barabbas. Mt 27 15—26 = Mc 15 6—15 = Lc 23 17—25. Mt spricht 16 von einem *ausgezeichneten*, d. h. viel genannten und bekannten *Gefangenen mit Namen Barabbas* oder, wie Orig. in einigen Handschriften gelesen hat und wir noch in einigen Minuskeln, syr sin, dem Evangeliarium hierosolymitanum und der armenischen Uebersetzung lesen, Jesus Barabbas;

Digitized by Google

ebenso noch einmal 17. Damit tritt Jesus als Sohn des (wahrhaftigen) Vaters dem Sohn eines anderen Vaters (ORIG. citirt hierzu Joh 8 44) gegenüber (ZN, Gesch. des Kan. II 697—700). Zwischen diesen beiden Gleichnamigen stellt also 17 Pilatus dem Volke (αὐτῶν sieht auf ὄχλος 15 zurück) hier die Wahl. Er ergreift, gegen Mc 9, die Initiative mit einer vorläufigen Anfrage, deren Form disjunctiv wie 17 25 gebildet ist, und formulirt gleichermaassen auch die 21 wiederholte Frage dahin, *welchen von den Beiden* er losgeben sollte, wobei Jesus 17 und 22 statt „Judenkönig" Mc 9 12 ὁ λεγόμενος Χριστός heisst. Das Volk aber dringt schon 20 gegen Mc 11 auf Jesu Hinrichtung. Weil dabei das wiederholte Schreien Mc 13 ausgefallen war, wird 23 der Comparativ περισσῶς ἔκρ. beziehungslos. Zwischen Mc 10 und 11 schiebt Mt 19, wo nach ἐκείνῳ zu ergänzen ist ἔστω, die Sondertradition von des Pilatus Weib, nach Acta Pilati einer Proselytin mit Namen Claudia Procula (κατ' ὄναρ wie 1 20 2 12 13 19 22), und zwischen Mc 14 und 15 die Ueberlieferung von der jüd. Sinnbildshandlung 24 ein, welche Pilatus, *sehend, dass er nichts vorwärts brachte* (ὠφ. wie Joh 12 19), nach Dtn 21 6 7 (vgl. die allgemeine Redeweise Ps 26 6 73 13) vorgenommen haben soll, mit der durchaus nur im jüd. Munde denkbaren Erklärung נקי אנכי מדמים II Sam 3 28 und dem aus 27 4 wiederholten ὑμεῖς ὄψεσθε, worauf 25 das ganze Volk der Weissagung 23 35 gemäss die Blutschuld mit Worten, die nach Jer 51 35, Dtn 21 8 gebildet sind, auf sich nimmt; vgl. Act 18 6 20 26.

Verspottung des Judenkönigs. Mt 27 27—31 = Mc 15 16—20. *Die Soldaten* gehen *auf ihn los* (ἐπ' αὐτόν) und legen dem zuvor Entkleideten (ἐκδύσαντες, dagegen BD Codd. it ἐνδύσαντες mit Bezug auf die neue Einkleidung) 28 eine scharlachene χλαμύς um, wie Imperatoren sie trugen, und vollenden 29 die Königskarrikatur, indem sie ihm als Scepter denselben *Stock* in die gebundenen Hände stecken, womit sie ihn dann 30 *auf den Kopf* schlagen. Antecipirt war 29 im gleichen Interesse aus Mc 19 auch die Kniebeugung. Durchweg Steigerung des rohen Auftritts der Vorlage.

Hinrichtung. Mt 27 32—44 = Mc 15 21—32 = Lc 23 26 33—43. *Golgatha* heisst 33 kraft des unnöthig wiederholten λεγόμενον *sogenannter Schädelort*. Statt des Würzweins Mc 23 hat 34 A Orig. rec. ὄξος wie 48, ℵBD aber οἶνον, beiderorts μετὰ χολῆς μεμιγμένον: irgendwie beeinflusst durch Ps 69 22; an sich ist χολή die bittere Absonderungsflüssigkeit der Leber, Galle, steht aber in LXX für Gift und für Wermuth. Hier also lehnt Jesus ab wegen des widrigen Geschmacks, dort kostet er ihn gar nicht, weil er bei vollem Bewusstsein aus dem Leben scheiden will. Die Stelle Ps 22 19 wird 35 citirt oder doch schon in ℵA aus Joh 19 34 eingetragen. Statt der Zeitangabe Mc 25 lässt 36 die Soldaten unter dem Kreuze sich niederlassen und Wache halten; sie haften nämlich mit ihrem Leben für Ausführung des Todesbefehls, vgl. 28 14. Aber diese Notiz steht zu früh, schon weil erst 37 die Befestigung des *die Schuld* des Hinzurichtenden angebenden titulus erwähnt wird. Die 1. Spottrede 40 erweitert Mt durch Rückbeziehung auf 26 64. Den *Sohn Gottes* hat er hier und 43 betont, weil sich gerade an diesen Titel das Verhängniss heftete. Die 2. Spottrede 42 ist in der Form des parallelismus membrorum gegeben und ἐπ' αὐτόν zugesetzt. Wachgerufen durch die Parallele 39 = Ps 22 8, erfolgt die Weiterführung derselben 43 nach Ps 22 9

Digitized by Google

(θέλει αὐτόν = בּוֹ יַחְפֹּץ), der Schluss εἶπεν κτλ. nach Sap 2 18 (Spitta II 180f); statt ἤλπισεν ἐπὶ τὸν θεόν steht in Erinnerung an Jes 36 5, II Chr 16 7 πέποιθεν ἐπὶ τὸν θεόν. Dann **44** die Notiz von den lästernden Todesgenossen, wobei von ὠνείδιζον 2 Accusative, ein sachlicher und ein persönlicher, abhängen.

Das Ende. Mt 27 45—56 = Mc 15 33—41 = Lc 23 44—49. Mt wählt **46** die hebraisirende Form 'eli statt 'elohi (dunklere Aussprache für 'elahi) Mc 34, wodurch das Missverständniss 47 49 noch erklärlicher wird. Verdeutlichend (vgl. Mc 36) berichtet **48** eine von εἷς ἐξ αὐτῶν, d. h. τῶν ἐκεῖ ἑστηκότων 47 vollbrachte That des Mitleids, von welcher **49** Andere (das sind die Spötter 47) den Betreffenden abhalten wollen, um dem Elias nicht vorzugreifen: *Lasse ab*, tränke ihn nicht, Elias soll das thun. Wenn die Notiz vom Lanzenstich nicht aus Joh 19 34 eingetragen ist (sie fehlt AD gegen ℵBCL), so soll gesagt sein, dass, nachdem ein Soldat den Gekreuzigten getränkt hatte, ein Anderer seinem Leiden durch einen Gnadenstoss ein Ende bereitet habe. *Abermals* **50** (als Rückweis auf 46) ein durchdringender Schrei, und zugleich mit ihm das Ende. Die dasselbe begleitenden Wunder erfahren eine Steigerung ins Kolossale. Es erfolgt als Illustration des das Weltall erschütternden Moments **51** ein Erdbeben, vgl. Am 8 8, in Folge dessen **52** *die Gräber sich öffnen*, wie Ovid. Met. 7 206 et mugire solum manesque exire sepulcris, vgl. auch Jes 24 18—20, Ez 37 12 13, Dan 12 2, Apk 11 13. Hier wie Lc 23 43 liegt wohl schon ein Ansatz zum descensus ad inferos vor, vgl. auch Mt 12 40, Eph 4 9, I Pt 3 19. Stehen sie aber auch gegen I Kor 15 20, Kol 1 18 vor Jesu Auferstehung auf, weil das Erdbeben mit seinem Tod zusammentreffen muss, so bleibt er doch „Erstling unter den Entschlafenen" insofern, als sie **53** erst *nach seiner Auferweckung* in Jerusalem erscheinen: aus welcher Concurrenz widerstreitender Motive die peinliche Frage resultirt, wo denn die σώματα in der Zwischenzeit gewesen seien. Je nachdem μετὰ τὴν ἔγερσιν αὐτοῦ mit dem Vorhergehenden oder mit dem Nachfolgenden verbunden wird, ist an Grabhöhlen (so die älteren Ausl.) oder an freies Feld zu denken. Die Furcht des, die Soldaten befehligenden und zum Aushalten auf dem Platze verpflichteten, Centurio (Seneca, De ira 1 16: supplicio praepositus) gilt daher **54**, wo ihm auch gleichfalls erschrockene Begleiter beigegeben sind, den neu eingeführten Wundern. Ohne diese schien dem Mt der aus Mc 39 übernommene Ausruf desselben zu schwach motivirt. „Dieser Unterschied zeigt die ganze Kluft zwischen alter und junger Tradition" (Wrl 175). Ebenfalls der Tradition gehört *die Mutter der Söhne des Zebedäus* an, welche **56** an die Stelle der Salome Mc 40 tritt.

Jesu Begräbniss. Mt 27 57—61 = Mc 15 42—47 = Lc 23 50—56. Bei der Charakterisirung des *Joseph* (τοὔνομα ist accus. der näheren Bestimmung) lässt Mt den βουλευτής aus; dafür ist er hier ein *reicher Mensch*, wegen 60, vielleicht auch weil Christus „bei den Reichen (ursprünglich freilich = Frevlern) begraben ward" Jes 53 9. Dieser *war auch seinerseits* wie die Frauen 55 *Jesu Schüler geworden:* ἐμαθήτευσεν intransitiv gegen 13 52 28 19. Sehr compendiarisch wird die Erzählung **58** und **59**, wo die *Leinwand* als *rein* bezeichnet, weiterer Todtenschmuck aber auch nicht erwähnt ist. Ueber Gräber bei Jerusalem s. zu 23 29. Das *Grab* gehörte **60** dem Joseph, war *neu* und *in Stein eingehauen*. Der auf das Grab gewälzte *Stein* heisst *gross* nach Mc 16 1. Die Mutter des Joses Mc 47 heisst **61** *die andere Maria*

Digitized by Google

(wegen 56) und hält hier gemeinsam mit der Magdalenerin eine Art Ehrenwache am Grab.

Die Grabeswächter. Mt 27 62—66. Als hätte er 27 57 die παρασκευή aus Mc 42 aufgenommen gehabt, bezeichnet Mt **62** den *folgenden Tag* als den μετὰ τὴν παρασκευήν, also lediglich nach seiner Stellung als Sabbat zum vorangehenden Wochentag, während letzterer doch zugleich als 15. Nisan hoher Festtag war. Die Behauptung der Juden **63**, sie hätten sich *erinnert* (ἐμνήσθημεν) u. s. w., bezieht sich auf 12 40 und ist daher eine geschichtliche Unmöglichkeit. Aber aus **64** erhellt der Entstehungsgrund dieser tendenziösen Sondertradition, welche nur da ist, um einer gegen den Auferstehungsglauben in Umlauf gesetzten Kunde die Spitze abzubrechen, indem die Unmöglichkeit eines solchen Diebstahls dargethan wird. Der *erste Irrwahn* wäre das Messiasbekenntniss, *der letzte* der Auferstehungsglaube, vgl. 12 45. Pilatus sagt **65**: *ihr sollt die Wache haben, gehet und versichert* das Grab, *so gut ihr könnet*. Dem kommen sie nach, indem sie **66** das Grab *versiegeln* wie Dan 6 17, LXX ὅπως μὴ ἀπ᾽ αὐτῶν ἀρθῇ ὁ Δανιήλ. Ein über die Grabesthür laufender Faden wurde an beiden Enden mit Siegelerde befestigt, und zwar *in Gemeinschaft mit der* römischen *Wache*. Aber die Frauen, welche 27 61 den Vorgang am Grabe beobachten, handeln ja 28 1, als stünde keineswegs eine Wache am Grab, und machen sich Mc 16 3 lediglich wegen des Steines Sorgen.

Diese Perikope stellt mithin die zur Zeit des Evglsten zu beobachtende Haltung der jüd. Welt gegenüber der Auferstehungspredigt als eine Thatsache der Vergangenheit dar, datirt sie rückwärts in die Zeit unmittelbar nach dem Tode Jesu. Die Christen weisen auf das offene Grab zur Bestätigung der Auferstehung; zum Zweck ihrer Leugnung dagegen behaupten die Juden, die Jünger hätten den Leichnam gestohlen. Auffallend, dass dies in demselben Evglm berichtet wird, welches 27 57 allein den Joseph von Arimathäa, der über das Grab zu verfügen hatte, zu einem Jünger macht.

Das leere Grab. Mt 28 1—10 = Mc 16 1—8 = Lc 24 1—12. Die beiden Zeitbestimmungen Mc 1 2 verarbeitet Mt zu der widerspruchsvollen Formel: *spät aber am Sabbat, als* der Tag oder die Stunde *aufleuchtete gegen den ersten Wochentag*. Wie Lc 23 54, so kann man auch hier zweifeln, ob der Abend des Sabbats (Km, Michelsen, Brdt 432 f), oder das Ende der Nacht gemeint sei, welche auf ihn folgte und hier noch als dazu gehörig erscheint. Die Uebersetzung „nach Ablauf des Sabbats" oder „der Woche", beruft sich mit Unrecht auf Redensarten wie z. B. ὀψὲ (contrahirt aus ὄπισθε) τῶν Τρωϊκῶν = lange nach dem Trojanerkrieg. Euseb., Quaestiones ad Marin. 2 4, und Hier., Epist. 120 4, ad Hedib., rathen auf fehlerhafte Uebersetzung aus dem angeblichen hebr. Original. Nur Mt hat auch die Zweckangabe, *um das Grab zu besehen*, weil bei ihm jede etwa beabsichtigte Salbung des Todten durch 27 62—66 unmöglich geworden war. An demselben Einschub hängt aber auch das Sondereigenthum, welchem zufolge **2** wieder *ein Erdbeben* wie 8 24 27 51 *eintrat, ein Engel herabstieg, den Stein wegwälzte und sich* als Wächter *oben darauf setzte*: dies Alles angesichts der Frauen, welchen sonst der Blick in das Grab durch die Wache unmöglich gemacht wäre. *Sein Ansehen* (εἶδος wie Dan 1 15) **3** *war* leuchtend *wie der Blitz*, so dass **4** *aus Furcht vor ihm die*

Digitized by Google

das Grab *bewachenden* Soldaten ihren 27 36 54 erwähnten Vorgängern gleich ***erbebten und wie Todte*** (Apk 1 17) niedergestreckt ***wurden***. Aber der Gedanke an dieses römische Militär hätte ja schon den Gang der Frauen nach dem Grabe verhindern müssen. Bezeichnender Weise braucht der legendarische Bericht Engelkraft, um einen Stein vom Grabe zu wälzen, welchen doch Menschenkraft davor gewälzt, also wohl auch wieder entfernt hatte. Darüber geht das ungemein zart gehaltene Bild Mc 3—5 verloren. Aber den letzten Schritt, direkte Schilderung des leiblichen Hervorganges aus dem Grabe, hat doch auch Mt noch nicht, sondern erst Evglm Pt 28—49 gewagt. Im Gegensatz zu den Wächtern sollen die Frauen sich nicht fürchten, daher **5** ὑμεῖς und γάρ, weil die betreffende Erklärung den Grund der liebevollen, Sorgen lösenden Anrede bringt. Dazu tritt **6** die Einladung δεῦτε κτλ., weil sich hier im Gegensatz zu Mc und Lc die ganze Scene draussen im Freien abspielt. Aus Mc 7 καθὼς εἶπεν ὑμῖν wird **7** mit Beziehung auf Mt 26 32 ***siehe, ich habe es euch gesagt***, richtet euch also darnach! Den Pt Mc 7 streicht Mt, wie er denn auch keine diesem Apostel insonderheit zu Theil gewordene Erscheinung berichtet. Im Anschlusse an Mc 8 behält er **8**, wo ἀπελθοῦσαι zu lesen ist, weil sie gar nicht im Grabe waren, die historische ***Furcht*** bei, fügt ihr jedoch als richtige Consequenz der legendarischen Fortbildung ***grosse Freude*** bei und leiht endlich den Frauen im Gegensatze zum Schlussworte des Mc die Absicht, das Gehörte ***den Jüngern zu melden:*** Vorblick auf 10. Mt schliesst nämlich als „eingesprengtes Gut“ (Loofs 14) eine spätere Ueberlieferung an, deren Inhalt sich sachlich mit dem 5—8 Berichteten so sehr deckt, dass man in der Doublette ein völliges Erlahmen aller Erfindungsgabe constatiren konnte (Wrl 176f). Einleitend stehen die das unmittelbar Vorangegangene wiederholenden, daher schon ℵBD weggelassenen Worte ὡς δὲ ἐπορεύοντο ἀπαγγεῖλαι τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ. Dann tritt den Abziehenden Jesus selbst entgegen, sie aber **9** ***umfassen seine Füsse*** und erweisen ihm Adoration, worauf **10** im Munde des Auferstandenen nur wiederholt wird, was schon 7 der Engel gesagt hat: also ein Bericht ohne selbständigen Gehalt und in direktem Widerspruch mit I Kor 15 4—7. Von Bedeutung und an Rm 8 29, Joh 20 17 erinnernd ist die Bezeichnung der Jünger als ***Brüder***. Auch der Auferstandene hat das Bruderherz beibehalten und darin den Ertrag echt menschlicher Lebenserfahrungen.

Der Betrug der Hierarchen. Mt 28 11—15. Schluss zu 27 62—66 28 2—4. Die Soldaten sind **11** (formell = 11 7 18 31) einstweilen weggelaufen zu den Synedristen, welche **12** ***nach vorangegangener Berathung ihnen genug Sekel*** (wie 26 15 27 3 5 9), d. i. reichlich Geld ***gaben***, wofür die Bestochenen **13** eine Aussage thun sollen, deren Inhalt für römische Soldaten vernichtend hätte sein müssen (ἡμῶν κοιμ.), während sie durch den Schlaf zugleich verhindert gewesen wären, eben das wahrzunehmen, was sie bezeugen sollen. Und **14** ***wenn dies vor dem Statthalter zur Vernehmung kommen wird*** (ἀκουσθῇ im gerichtlichen Sinn wie Joh 7 51), so getrauen sich die Juden, jenen zu ***begütigen*** und die eingeschlafenen Wächter ***ausser Sorgen*** zu ***setzen***. Nach Evglm Pt 47—49 legt ihnen Pilatus selbst Stillschweigen auf. So also wäre **15** ***diese Aussage*** aufgekommen, die noch Justin, Dial. 17 108 bezeugt.

Erscheinung in Galiläa. Mt 28 16—20. Mit 28 8 = Mc 16 8 bricht auch für Mt der Faden einer bestimmbaren Tradition ab (Wrl 177). Aber er

Digitized by Google

hat das προάγειν 28 7 = Mc 16 7 ernst genommen und ihm die, übrigens durchaus beabsichtigte und gerechtfertigte (gegen Bschl, Loofs) Folge gegeben, dass **16** ***die Jünger,*** welche am Tag des Grabbefundes noch in Jerusalem sind, von da ***nach Galiläa wandern,*** um erst dort den Auferstandenen zu sehen 28 10. Eine nachträgliche Näherbestimmung jenes Auftrags liegt in οὗ = *da, wohin* wie Lc 10 1. Oder ist — wie oft vermuthet wird (z. B. B. Ws, Brdt 353—355) — speciell der Berg 5 1 gemeint? Jedenfalls wurde diesem ältesten unter den vorhandenen Berichten zufolge das Christenthum in Galiläa zum 2. Mal geboren: dort, wo alle Erinnerungen an den Lebenden in ungeschwächter Kraft standen, das jerusalemische Todesbild aber nur aus der Ferne wirkte. Die nunmehr folgende Schlussscene fällt als ein, keinerlei bestimmte Begrenzung vertragendes, Gesammtbild (so selbst Kl und Steinmeyer, Apologetische Beiträge III 151 f 209) mit keiner der I Kor 15 5—7 erwähnten Einzelerscheinungen zusammen. ***Da sie ihn sahen*** **17**, offenbar zum ersten Mal, ***huldigten sie ihm:*** aber auch diese Aussage erweist sich durch οἱ δὲ ἐδίστασαν (da kein οἱ μέν vorangegangen ist, nachträglich angebrachte Ausnahme, wie Lc 9 19) als eine blos summarische. Eine Minderheit unter den Elfen erliegt dem Eindruck des Kampfes der äusseren Wirklichkeit gegen die von innen quellende neue Offenbarung; vgl. Lc 24 31 37, Joh 20 19 26. Da tritt ihnen **18** Jesus näher, aber nicht etwa bereits von der messianischen Belehnung aus dem Himmel zurückkehrend, wogegen die Vorstellung des προάγειν 28 7 spricht. Die Worte des Auferstandenen stehen auf derselben Stufe übergeschichtlicher, idealer Wahrheit wie etwa die inhaltlich verwandten Apk 1 11 17—20. Uebrigens sieht ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία, woraus die Unüberwindlichkeit seiner Gesandten folgt, weniger auf 11 27 (im Sinne des munus regium, vgl. I Kor 15 27) zurück, als vielmehr auf LXX Dan 7 14 καὶ ἐδόθη αὐτῷ ἐξουσία mit folgendem Hinweis auf πάντα τὰ ἔθνη, wie auch schon 26 64 auf LXX Dan 7 13 gegen Theodotion zurückgegriffen war (Nestle, Einführung in das NT[2] 217 f). Die Sendung **19** ***zu allen*** (Heiden-) ***Völkern*** bedeutet Zurücknahme von 10 5 6, Bestätigung aber von 24 14 25 32 26 13. Das οὖν (so B gegen νῦν D Codd it) ist vielleicht zu streichen (ℵA); der Sinn aber wird dadurch nur bestätigt: in seiner Machtstellung liegt die Forderung der Weltmission begründet, und das μαθητεύειν (s. zu 13 52), d. h. hier geradezu die Aufnahme in die christl. Gemeinschaft, vollzieht sich durch βαπτίζειν. Diese Taufe soll geschehen ***auf*** oder in Beziehung auf ***den Namen des Vaters*** u. s. w., d. h. so, dass die Täuflinge in eine diesen Namen nennende und bekennende Gemeinde eintreten, vgl. I Kor 1 13 εἰς τὸ ὄνομα Παύλου.

Derartige Formeln mit εἰς τὸ ὄνομα kommen in der griech. Umgangssprache der ersten vor- und nachchristl. Jahrhunderte vor (Deissmann, Bibelstudien 143 f, ThLz 1900, 73 f). Sieht man sich aber, um eine bestimmte Bedeutung derselben zu gewinnen, nach einem semitischen Aequivalent dafür um, so wird dasselbe nicht sowohl in שֵׁם (J. Böhmer, Das biblische im „Namen", 1898), dem zunächst nur βαπτίζειν ἐν ὀνόματι Χριστοῦ Act 2 38 (vielleicht ἐπί zu lesen) 10 48 entspricht, als vielmehr in שֵׁם לְ zu finden sein (Brdt, Theol. Tijdschrift 1891, 565—610). Die Getauften stehen in demselben Verhältnisse zu Vater, Sohn und Geist wie die Israeliten zum „Namen Jahves". Die dieser im NT entsprechende Formel βαπτίζεσθαι εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Χριστοῦ würde demgemäss etwa eine Zugehörigkeit zu Christus ausdrücken, welche das Individuum unter den vor Gott gültigen Rechtstitel Christus bringt. So werden im babylonischen Talmud die Samariter be-

Digitized by Google

schnitten „auf den Namen des Berges Garizim", weil damit das Charakteristische ihrer Religion ausgedrückt ist (BRDT 588f 597). Missverständlich bleibt jedenfalls das in nomine der lat. Uebersetzungen. Während nämlich mit ἐπί und ἐν die Grundlage angedeutet wird, auf welcher die Taufe ermöglicht ist, drückt εἰς mit einziger Ausnahme von Mc 1 9 immer Rücksichtnahme auf ein Verhältniss aus, in welches der Getaufte eintritt. So waren einst die Angehörigen des alten Bundes εἰς τὸν Μωϋσῆν getauft worden I Kor 10 2, und so erkennen und bekennen die Glieder des neuen, dass Gott „der Vater" und dem entsprechend Jesus „der Sohn" schlechthin, der in der Gemeinde wirkende Geist aber „der heilige Geist" Gottes, jeder dieser 3 Namensträger aber in Wirklichkeit das sei, was sein Name besagt; über dieses dreifach gegliederte, schon durch die Verselbständigung des heiligen Geistes als nachapost. gekennzeichnete, Taufbekenntniss s. Einl. III 3, NtTh I 379.

Bei der LA βαπτίσαντες BD würde διδάσκοντες 20 den Inhalt von μαθητεύειν expliciren, wogegen es dem überwiegend bezeugten βαπτίζοντες κA rec., da καί fehlt, nicht bei-, sondern untergeordnet erschiene: Taufe nur in Verbindung mit Belehrung und Mahnung, wie in der Διδαχή 7 1. ***Alles was ich geboten habe***, charakterisirt das Werk Christi im Sinne des neuen Gesetzes der Bergpredigt, an welche darum noch „der Berg" 16 erinnern dürfte. Die ganze Stelle aber ist ein Stück judenchristl. Gemeindeordnung und steht auf Einer Linie mit 5 17—19 16 17—19 18 16—20. Waren die Apostel zur Zeit der Niederschrift schon gestorben, so bedeutet die Verheissung, mit seiner schützenden und fördernden ἐξουσία 18 bei den Jüngern sein zu wollen, eine Sanction der kirchl. Autorität und Verfassung (BRDT 358f); an sich eine nach Analogie von Act 18 10 zu verstehende Wiederholung und Steigerung von 18 20, welche Stelle schon in εἰς τὸ ὄνομα 19 wirksam war. Unter dem forttönenden Eindruck dieser Worte, aus welchen bereits ein stolzes Bewusstsein um die kommende Weltherrschaft des Christenthums spricht, lässt das 1. Evglm seine Leser stehen, schliessend mit einer συντέλεια (s. zu 13 39), wie das 2. mit einer ἀρχή anhebt.

Digitized by Google

Vierte Abtheilung.

Das Evangelium nach Lucas.

Digitized by Google

Der Prolog. Lc 1 1–4. Unter allen Evglsten leitet nur Lc sein Werk nach griechisch-römischem Gebrauche durch ein Vorwort ein, in welchem er über Quellen und Methode seiner Darstellung Aufschluss ertheilt. Dasselbe besteht aus einer nach allen Regeln der Kunst gebauten, Protasis und Apodosis symmetrisch gegen einander abgrenzenden Periode (vgl. Blass, Grammatik 274; Philology of the gospels, 1898, 7—12), ist aber inhaltlich nicht ohne Schwierigkeit. *Da doch einmal* (ἐπειδήπερ, vollklingender als ἐπειδή in der stilistisch ganz verwandten Stelle Act 15 24: quandoquidem, quoniam quidem, beispielsweise ein gut griech., nicht etwa aus LXX angeeignetes Wort) *Viele* (welche nach Orig. und den älteren Exegeten freilich nur häretische und apokryphische Evglien producirt haben sollen; erst Maldonatus dachte an Mt und Mc) *es unternommen haben* (ἐπιχειρεῖν = aggredi, suscipere, beispielsweise im NT nur lucanisch, wird von denselben alten Exegeten, aber auch von vielen neueren Nachfolgern im tadelnden Sinne gefasst, ist aber an sich vox ambigua und könnte hier wie Act 9 29 19 13 höchstens das nicht völlige Gelingen und Genügen der vorgängerischen Werke andeuten). *eine Erzählung* (διήγησις im NT nur hier) *abzufassen* (ἀνατάσσεσθαι, noch bei Plutarch im Sinne von Wiederholen, hier wie συντάσσεσθαι in den parallelen Vorreden des Josephus, Bell. und des Dioskorides, Materia medica) *über die unter uns* (Christen, vgl. Justin, Dialog. 21 παρ' ἡμῖν ἀνήρ τις ᾧ ὄνομα Ἰωάννης) vollgeglaubten oder besser *vollbrachten*, zum vollen Abschlusse gediehenen *Thatsachen*: πληροφορεῖν voll machen, zur vollen Ueberzeugung bringen, kann mit Accusativ der Sache construirt werden, daher die Fassung der griech. Exegeten seit Euseb. KG III 24 15; aber im NT wäre das einzig, da Rm 4 21 14 5 von Personen die Rede ist, welche zu voller Ueberzeugung gelangen, während es „überzeugte Thatsachen" nicht gibt; freilich aber „voll beglaubigte". Andererseits übersetzt vg: quae in nobis completae sunt rerum, und mindestens wahrscheinlich ist, dass πληροφορεῖσθαι nur volltönender steht für πληροῦσθαι, wofür die Parallele Act 19 21 ὡς δὲ ἐπληρώθη ταῦτα und die Vergleichung von II Tim 4 5 τὴν διακονίαν σου πληροφόρησον = Act 12 25 πληρώσαντες τὴν διακονίαν, 14 26 τὸ ἔργον ὃ ἐπλήρωσαν, sowie von II Tim 4 17 τὸ κήρυγμα πληροφορηθῇ = Rm 15 19 πεπληρωκέναι τὸ εὐαγγέλιον spricht; auf dem Uebergang von der einen zur anderen Bedeutung steht Kol 4 12. Die Norm solcher Arbeiten zeigt 2 an: *sowie* (nähere Erklärung zu ἀνατ.) *es uns* (ἡμῖν zu nehmen wie 1) *übergeben haben*, was direkt oder indirekt geschehen sein kann, *diejenigen, welche von Anfang an Augenzeugen und Diener*

Digitized by Google

(Act 13 5 heisst Johannes Marcus ein „Diener") *des Wortes* (λόγος heisst Act 6 2 8 4 10 44 11 19 14 25 16 6 17 11 die Lehre schlechthin, das Evglm; der Genetiv gehört daher nicht etwa auch zu αὐτόπται, wie die alten Exegeten meinten, den λόγος im johann. Sinne persönlich nehmend) *geworden sind* (der gemeinsame Artikel zeigt, dass dieses γενόμενοι auch zu αὐτόπται, wie ἀπ' ἀρχῆς auch zu ὑπηρέται gehört), 3 *so entschloss*, angeregt und berechtigt durch den Vorgang „Vieler", *auch ich mich* (ἔδοξε so nur noch Act 15 22 25 28), *nachdem ich von vorne an allen*, nämlich πράγματα, *mit Genauigkeit nachgegangen* (παρηκολ. steht nicht für παρακολουθῆσαι καί, sondern bezeichnet den Besitz einer vorher durch umfängliche und genaue Forschung erworbenen Geschichtskenntniss als Basis des Entschlusses zu schreiben; die Wortbedeutung ist Begleiten, Nachfolgen, sich Schritt für Schritt und Punkt für Punkt mit etwas bekannt machen), *dir es der Reihe nach* (καθεξῆς im NT nur bei Lc) *zu schreiben, würdigster* (wie Act 23 26 24 3 26 25 Procuratoren angeredet werden) *Theophilus* (die Widmung an eine einzelne, übrigens sonst unbekannte, Persönlichkeit schliesst einen weiteren Kreis nicht aus, und die Form des Prologs nöthigt sogar, an letzteren zu denken), 4 *auf dass du den sicheren Grund der Lehre, worin du unterwiesen bist, erfährest* (ut accurate cognosceres), weil die christl. Lehre auf geschichtlichen Thatsachen ruht, mithin durch genaue Darstellung der letzteren feste Begründung erfährt.

Aus diesem Prolog ergibt sich für die schriftstellerische Lage und Methode des 3. Evglsten Folgendes: 1) Derselbe war kein Augenzeuge der berichteten Vorgänge, charakterisirt sich vielmehr als secundärer Schriftsteller. 2) Als solcher steht er in Einer Reihe mit vielen Anderen, welche gleichfalls erst aus der παράδοσις derjenigen schöpften, welche von den Tagen an, da Jesus durch Johannes getauft wurde (ἀπ' ἀρχῆς = Mc 1 1, Joh 15 27, Act 1 21 22 10 37 38 13 24 25), ihm als Augenzeugen gefolgt sind. 3) Sei diese augenzeugenschaftliche Ueberlieferung nun eine ausschliesslich mündliche oder auch eine schriftliche gewesen (der Ausdruck schliesst letzteres nicht gerade aus, s. II Th 2 15), der Evglst nimmt seiner Hauptquelle gegenüber gleich den „Vielen" eine direkte Stellung für sich in Anspruch (ἡμῖν, nicht αὐτοῖς), wird also schwerlich blos aus Werken, die selbst nur Verarbeitungen älterer Quellen darstellen, ein neues componirt haben, wenn er sie auch ohne Zweifel herangezogen und benutzt haben dürfte. Hat er insonderheit unseren Mt gekannt, so kann er ihn nur zu den Werken der πολλοί gerechnet, nicht als direkte Hinterlassenschaft eines der αὐτόπται gewerthet haben. 4) Seinen Vorgängern gegenüber rechtfertigt er das eigene Unternehmen, indem er eine Durcharbeitung und Sichtung des Materials nach den Gesichtspunkten theils der Vollständigkeit (πάσιν) und Genauigkeit (ἀκριβῶς — daher sein Werk die umfangreichste Sammelschrift unter den Snptkern darstellt), theils des weiteren Ausholens ἄνωθεν und ordnungsmässigen Darstellens (καθεξῆς) verheisst, wesshalb er noch über die ἀρχή Mc 1 1 hinaufgeht (s. zu 1 5) und die in Mt durchbrochene Anordnung der Quellen möglichst wiederherstellt, s. Einl. I 5 u. 7. 5) Die Schlussworte geben dem ganzen Bericht eine lehrhafte Abzweckung, wenn nämlich λόγοι nicht = πράγματα (Dinge, Geschichten, in welchem Fall κατηχεῖσθαι = Kenntniss erhalten, wie vielleicht Act 21 21 24), sondern Lehrstücke, die einzelnen Theile des λόγος 2 (demgemäss κατηχεῖσθαι = Unterricht empfangen, wie sicher Gal 6 6, Act 18 25) bedeutet, die Construction also aufzulösen ist: τὴν ἀσφάλ. περὶ τῶν λόγ. οὓς κατηχ.. nicht aber mit vg τὴν ἀσφάλ. τῶν λόγ. περὶ ὧν κατηχ., was auf die gewöhnliche Uebersetzung führen würde. Aber dieser letzteren stehen genaue

Digitized by Google

Parallelen nicht zu Gebote, sofern Act 21 21 24 mit περί nicht Sachen, sondern Personen als (entfernte) Objekte von κατηχεῖσθαι eingeführt werden.

Verheissung der Geburt des Täufers. Lc 1 5—25. Wie es eine Eigenthümlichkeit in der Ueberlieferung sagenhaft sich fortspinnender Stoffe zu sein pflegt, dass je die späteren Berichterstatter, wiewohl sie der Natur der Sache nach weniger wissen können, mehr zu wissen und mittheilen zu können scheinen, so stellt sich das Verhältniss zwischen unseren Snptkern, s. Einl. III 5. Der Letzte erzählt erst recht „von vorne an“ 1 3, sofern die Geburt des Täufers nach 1 26 36 derjenigen Jesu noch um ein halbes Jahr vorangeht. Seine Erzählung, welche gleich hier mit ἐγένετο (stärker als ἦν) ἐν ταῖς ἡμ. κτλ. durch ein ihr absichtlich gegebenes, dem at. Colorit legendarischer Stoffe entsprechendes Gewand gegen die gut griech. Ausdrucksweise des Prologs absticht, versetzt uns 5 in die Tage jenes Herodes, welcher im Unterschiede von seinen kleinen Söhnen der Grosse heisst: ein Halbjude und Emporkömmling, der fas 40 Jahre lang über Palästina geherrscht hat. Dies stimmt, da er im April 4 v. Chr. starb, zwar nicht mit 2 1 2, wohl aber mit Mt 2 1. Um dieses Zusammentreffens willen findet man in der Regel hier die verhältnissmässig glaubwürdigere Angabe über die, mit keinerlei geschichtlicher Sicherheit zu bestimmende, Geburtszeit Jesu; s. zu 2 2 3 23. *König von Judäa* heisst er, wie Judäa auch Lc 4 44 6 17 7 17 23 5, Act 10 37 für ganz Palästina steht, dagegen im gewöhnlichen Sinne 1 65 2 4 3 1 5 17 21 21. Der *Priester Zacharias* (Sacharja = Jahve gedenkt, wie unter vielen Anderen auch einer der kleinen Propheten hiess) war nach I Chr 24 10 aus der 8. unter den 24 Priesterclassen, die sich im Wochendienst (das Wort ἐφημερία führt eigentlich auf Tagesdienst) im Tempel ablösten; vgl. I Chr 24 3—19. Schr II 232—236 279f. *Elisabet* (Elischeba = Gott ist Schwur; die bei Gott schwört) hiess nach Ex 6 23 die Gemahlin des Aaron, während der Name von dessen Schwester Mirjam Ex 15 20 gleichbedeutend ist mit Maria (Marjam = contumacia). Vom letzteren Namen scheint daher die Ideenassociation ausgegangen. Die Ehe des Aaroniten mit einer Aaronitin war zwar nicht vorgeschrieben, dient aber immerhin dazu, die Abkunft des Täufers zu verherrlichen. Aehnlich der Adel des Josephus, Vita 1. Beide heissen 6 *gerecht* ἐναντίον τοῦ θεοῦ = לִפְנֵי יְהוָה wie z. B. Noah Gen 7 1. Die Sacherklärung für solche „Rechtbeschaffenheit“, die alttestamentlich gedacht ist und nichts mit der paul. „Gerechtigkeit vor Gott“ zu thun hat, folgt in πορευόμενοι ἐν κτλ. = הֹלֵךְ בְּ. Die ἐντολαὶ καὶ δικαιώματα wie Gen 26 5; speciell ist letzterer Ausdruck auch sonst in LXX gebraucht für חֻקָּה, חֹק, מִשְׁפָּט, צִוָּה, im Plural מִצְוֹת gesetzliche Vorschriften, Satzungen; s. Rm 2 26 δικ. τοῦ νόμου und ἄμεμπτος Phl 3 6. Kinderlos waren sie 7, *sofern* (καθότι im NT nur bei Lc, entspricht dem argumentativen καθώς) *Elisabet* nach dem Vorbilde der Sara und Hanna lange *unfruchtbar war;* auch hatten sie als *vorgeschritten in ihren Tagen* בָּאִים בַּיָּמִים keine Kinder mehr zu erwarten. Grundlage ist Gen 18 11: Abraham und Sara waren alt und wohlbetagt. 8 *Es geschah aber, da er seines Priesteramtes waltete* בְּכַהֲנוֹ *nach der Ordnung seiner Dienstclasse vor Gott*, weil der Tempel als Stätte der göttlichen Gegenwart galt. Die Worte 9 κατὰ τὸ ἔθος τῆς ἱερατείας (Priesterdienst Hbr 7 5) gehören wohl nicht zum Vordersatze 8, sondern eröffnen den Nachsatz, welcher bei Lc nach ἐγένετο δέ entweder, wie z. B. hier, einfach mit dem Verbum finitum gebildet

Digitized by Google

oder, wie z. B. 5 1, mit καί eingeleitet wird. Es war nämlich Sitte, dass, während die Priesterclassen wochenweise im Dienst wechselten, die Einzelgeschäfte, und so namentlich das Ehrenamt des Räucherns (Dtn 33 10), täglich verlost wurden. Der Genetiv τ. θυμ. ist von ἔλαχε regiert, und εἰσελθών gehört sachlich zu θυμιᾶσαι, so dass correcter Weise λαχὼν εἰσῆλθε stehen müsste. Da die Auslosung unmittelbar vorhergegangen war, ist nicht an die abendliche, sondern an die Räucherung am Morgen zu denken, Schr II 292 296 f. Während der im Innern des Tempels (ὁ ναός) statthabenden Räucherung verharrt **10** die ***Volksmenge*** in den Vorhöfen (τὸ ἱερόν) in stillem Gebet. Eben als Symbolisirung des letzteren gilt der nach oben steigende Rauch zur ***Stunde des Räucherwerks***, s. Dan 9 21. Wie nun aber nach Josephus, Ant. XIII 10 3, dem Hohepriester Johannes Hyrkanus einst, als er einsam räucherte, eine göttliche Stimme den Sieg seiner Söhne weissagte, was er dann προελθὼν ἐκ τοῦ ναοῦ παντὶ τῷ πλήθει verkündigte, so **11** erscheint (ὤφθη) solenner Ausdruck für reelle Visionen 9 31 22 43 24 34, Mt 17 3, Mc 9 4, Act 2 3 7 2 26 30 35 9 17 13 31 16 9 26 16, I Kor 15 5—8, I Tim 3 16, Apk 11 19 12 1 3) dem Zacharias ***ein Engel des Herrn*** מַלְאַךְ יְהוָה, über den 19 das Nähere bringt. Ominöser Weise steht er ***auf der rechten Seite des Altars*** (nur hier in den Evglien ist θυσιαστ. der Räucheraltar), was dem Engel zur Auszeichnung dient, Ps 110 1, Mt 25 33 34; die Stellung zur Rechten des Zacharias würde dagegen die eintretende Aushülfe Gottes bedeuten Ps 16 8 121 5. Wie des Engels Jdc 13 6 Aussehen φοβερὸν σφόδρα war, so fällt **12** ***Furcht*** auch auf Zacharias. Zu dem Hebraismus ἐπέπεσεν vgl. Ex 15 16; zur Rede des Engels **13** Dan 10 12. Fraglich bleibt aber, ob das entsprechende Gebet des Zacharias dem messianischen Heil für das Volk oder der für ihn selbst erwünschten, leiblichen Nachkommenschaft gegolten habe. Für letzteres spricht mächtig das Vorbild der Hanna I Sam 1 2 10 17, für ersteres etwa der Umstand, dass der Priester im Namen des Volkes, welches draussen mitbetet, fungirt. Für den Schriftsteller bestand freilich die Alternative nicht, da laut 14 mit der Geburt des Zachariassohnes die Zeit des Heils für Israel anbricht. Sein Name, der hier dem Vater geoffenbart wird, aber trotz dessen mittlerweile eingetretener Stummheit 1 60 auch der Mutter bekannt ist, soll sein Johannes (Jochanan = Jahve ist gnädig); καλεῖν mit doppeltem Accusativ nach dem hebr. קָרָא אֶת־שְׁמוֹ in den vorbildlichen Stellen Gen 16 11 17 19: den sollst du Ismael, bzw. Isaak, nennen. Ueber seine γένεσις soll **14** ἀγαλλίασις (hellenistisches Wort) entstehen, wie denn auch 1 58 erzählt wird. Die Bezeichnung **15** ***gross vor dem Herrn*** bezeichnet den Charakter eines Menschen, z. B. Gen 10 9 des Jägers Nimrod, als eminent nach göttlicher, also objektiver Schätzung. Das weitere Signalement ist ganz dasjenige eines Nasiräers nach Num 6 3, I Sam 1 11. Specielles Vorbild ist nicht das Priestergesetz Lev 10 9 (Hahn, B. und J. Ws), sondern Jdc 13 4 7 14, wonach Simsons Mutter schon vor dessen Geburt auf Befehl des Engels Jahves Wein und berauschende Getränke (שֵׁכָר, daher das indeclinable σίκερα: Kunstwein aus Getreide, Obst, Datteln u. s. w.) vermeiden soll: „denn der Knabe wird ein Nasiräer sein von Mutterleibe an". An die Stelle dieser Gottgeweihtheit tritt hier neu hinzu, dass das Kind von Jugend an ***mit heiligem Geist erfüllt sein*** werde (s. zu Act 2 16), wodurch der Vorläufer dem von diesem Geist gezeugten Messias wenigstens nahe gerückt wird. Der Ausdruck ἔτι ἐκ κοιλ. μ. α. מִבֶּטֶן אִמּוֹ ist zu nehmen

Digitized by Google

wie ἔτι ἐκ βρέφους = da er noch jung war und schon von Jugend auf: also Zusammenfassung zweier Momente, ohne dass darum ἔτι = ἤδη wäre. War Simson der politische Befreier, so wird Johannes der sittliche Reformator des Volkes **16** (ἐπιστρέφειν = הָשִׁיב) und dadurch **17** der Vorbereiter des messianischen Heils werden. Letztere Eigenschaft wird ausgeführt mit den Worten Mal 3 1 23 24, bzw. 4 5 6, vgl. JSir 48 10, in welchen erstmalig Jesus selbst den Beruf seines Vorläufers charakterisirt gefunden hat Mt 11 10 = Lc 7 27. Maleachi verheisst nämlich am Schlusse der Geschichte eine grosse Gotteserscheinung und als Vorbereitung auf diese das Wiederauftreten des Propheten Elias, Schr II 524. *In* dieses Propheten ***Geist und Kraft*** (dieselbe paul. Zusammenstellung der Begriffe auch 1 35, 4 14, Act 1 8 10 38, s. I Th 1 5, I Kor 2 4) ***wird*** Johannes ***vor ihm***, d. h. nach 16 Gott, ***hergehen*** (BCL haben hier den Schreibfehler προσελεύσεται), ***um umzuwenden Väterherzen zu Kindern*** (das würde auf Herstellung eines echten Familiensinnes führen; dem Verfasser kommt es aber offenbar auf den folgenden Theil des Citats an, welchen er daher auch in freier Umschreibung, die zur Anwendung wird, wiedergibt) ***und*** (anstatt des Originals: der Kinder zu den Vätern) ***Ungehorsame zur Weisheit*** (ἐν φρονήσει = εἰς φρόνησιν: durch die Vorstellung des Resultats bedingte, prägnante Ausdrucksweise) ***Gerechter*** (= Väter: das Volk soll zurückgeführt werden zu der Gesinnung und Frömmigkeit der Patriarchen, des Moses, der Propheten), ***um zu bereiten*** (entweder Zweck von ἐπιστρ. oder parallel damit) ***dem Herrn***, nämlich Jahve, als dessen Repräsentant der Messias gilt, ***ein gerüstetes*** (zu κατασκευασμένον vgl. Mt 11 10 = Lc 7 27 κατασκευάσει), zurechtgemachtes, in die richtige sittliche Verfassung gesetztes, ***Volk***. So ist der „Vorläufer" nach jeder Richtung als solcher charakterisirt. Nicht blos ist er 6 Monate vor dem Herrn selbst in die Welt getreten, sondern ihm auch schon vor der Empfängniss seine Zukunft und Bestimmung vorgezeichnet; alle seine späteren Beziehungen sind antecipirt, s. zu 1 36. Auch die weitere Darstellung charakterisirt eine schriftstellerische Methode, welche ganz in den heiligen Büchern des AT heimisch ist und Alles, was vorgestellt und gedacht wird, unwillkürlich mit den dort üblichen Farben ausmalt (s. Einl. II 5). Zunächst bedarf **18** der Glaube des Zacharias einer Nachhülfe. Daher die nach Gen 15 8 (בַּמֶּה אֵדַע) 17 17 (Abraham) 18 12 (Sara) gebildete Frage. Der Hebraismus προβ. ἐν ταῖς ἡμ. entspricht dem zu 7 Angemerkten. Schon Justin, Dial. 84, reiht Sara, Hanna und Elisabet zusammen. Jetzt gibt sich **19** ***der Engel*** zu erkennen als גַּבְרִיאֵל, d. i. „Mann Gottes", wie Jdc 13 6 8 der anonyme Engel, welcher Simsons Geburt verkündigte, bezeichnet wird. Uebrigens treten Engelfürsten (שָׂרִים), welche Gottes Thron umstehen, erst seit der persischen Zeit hervor; so Michael Dan 10 13 21 12 1, Jud 9, Raphael Tob 12 15 und besonders ***Gabriel*** Dan 8 16 9 21, ***welcher vor Gott steht***, wie I Reg 10 8 vor Salomo seine Knechte, II Reg 25 19 vor Zedekias seine Vertrautesten. NtTh I 51 f. Er ist ***gesandt, um solche frohe Botschaft auszurichten:*** εὐαγγελίζεσθαι bei Lc wie bei Pls, medial, passivisch nur 7 22 16 16; s. zu 3 18. Sofort **20** ἰδού (= הִנֵּה hier erstmalig dieser Lieblingsausdruck aller Evglsten, bei den 3 anderen auch ἴδε) soll Zacharias verstummen, nach Muster von Dan 10 15, ***dafür, dass*** (ἀνθ' ὧν LXX = תַּחַת אֲשֶׁר) er ***den Worten*** des Engels ***nicht glaubte, die doch seiner Zeit***, εἰς τὸν καιρ. bezeichnet die den λόγοι bestimmte Zeitfrist, nach deren Vollendung

Digitized by Google

sie *erfüllt werden sollen*. Einstweilen **21** *wartete* (προσδοκᾶν wie 3 15, Act 27 33) draussen *das Volk und wunderte sich bei seinem Verweilen*. **22** *Er aber konnte bei seinem Heraustreten nicht reden*, also wohl den üblichen Segen nicht ertheilen, von welcher Uebung das Gesetz indessen schweigt; daraus schloss man, dass ihm etwas Aussergewöhnliches zugestossen, ihm vielleicht im Heiligthum *ein Gesicht* מַרְאֶה zu Theil geworden sei, d. h. eine Gottes- oder Engelserscheinung, deren Eindruck nach Jdc 6 23 sogar tödtlich werden konnte. Statt zu reden *winkte er* den Anwesenden nur Zeichen σε, machte Geberden, *und blieb* κωφός: von κόπτειν, stumpf, gewöhnlich *stumm*, aber 7 22 auch taub. An die Stelle des Hebraismus ἐγένετο ἐν τῷ κτλ. 1 8 tritt **23** die Form ἐγέν. ὡς ἐπλήσθησαν (πλησθῆναι = מְלֹאת oder מָלֵא von der Zeit nur in der lucanischen Vorgeschichte). *Als die* Woche *seines Dienstes* (λειτουργία = עֲבוֹדָה wie Hbr 8 6 9 21) *abgelaufen war, ging er nach Hause;* wohin, sagt 1 39. Jetzt **24** *empfing* (συνέλαβεν LXX = הָרָה) *sein Weib und verbarg sich* völlig (περιέκρυβεν) *5 Monate lang* (was im 6. sich ereignete, wird 1 26—38 erzählt): entweder um sich und ihr Kind Gott zu weihen oder aus Scham. Auf letzteres führt ihre Rede **25** (wo das ὅτι doch wohl, wie bei Lc gewöhnlich, recitativ zu nehmen ist; hier und 7 16 könnte es allerdings auch grundangebend gefasst werden): *Also hat mir der Herr gethan* (nach Gen 39 19) *in den Tagen, da* (αἷς ohne Wiederholung der Präposition, welche vor dem Relativ nachwirkt wie 12 46 13 1) *er darauf sah* (ἐφορᾶν von der göttlichen Fürsorge auch Act 4 29, schon bei Classikern), *wegzunehmen meine Schmach unter Menschen*, ἐν ἀνθρ. gehört zu ὀνειδος. Jetzt schämt sie sich, als alte Frau, welche schwanger wird, aber sie tröstet sich der göttlichen Veranstaltung, wodurch sie von nun an einer noch grösseren Schmach ledig gehen wird, wie sie zumal nach jüd. Urtheil mit der Kinderlosigkeit verbunden war; vgl. Gen 16 4, I Sam 1 6, Ps 113 9 128 3 4, Jes 4 1 und besonders die hier nachgeahmte Stelle Gen 30 23, wo Rahel nach Josephs Geburt sagt ἀφεῖλεν ὁ θεός μου τὸ ὀνειδος.

Der Wundercharakter dieser Geburtsgeschichte des Täufers contrastirt bedeutsam mit der Joh 10 41 bezeugten Wunderlosigkeit seiner ganzen Erscheinung und Wirksamkeit. Darum ist aber auch diese Geburtsgeschichte nur Wiederschein einer anderen, zu welcher der Evglst jetzt übergeht.

Verheissung der Geburt Jesu. Lc 1 26—38. Derselbe *Engel* wird nunmehr **26** nach *Nazaret* gesandt, ein weder im AT noch bei Josephus erwähntes Städtchen (daher Joh 1 47), in einem der Thaleinschnitte gelegen, welche aus den Vorbergen Niedergaliläas zu der Ebene Jesreel herabführen; Weiteres s. zu 4 29. Der wirkliche Geburtsort (s. zu Mt 2 23) ist hier als Wohnort der Mutter Jesu festgehalten, während sie nach Mt 2 1 5 vielmehr in Bethlehem gewohnt hätte. Ebenso ist sie **27** erst Verlobte, dagegen Mt 1 20 24 bereits Weib Josephs. Nur von diesem, nicht von Maria (in diesem Fall würde statt τῆς παρθένου stehen αὐτῆς), wird hier und 2 4 3 23 31 wie Mt 1 20 die Herkunft von David ausgesagt (gegen B. Ws vgl. J. Ws), s. zu 32. Höchstens liesse sich sagen, dass sie als Verlobte eines Davididen zum Hause Davids gehörte (Hofm, Hahn). Während also die spätere kirchliche Tradition dem Evglsten noch fremd ist, thut er doch schon Alles, was zur Hervorhebung und Feier der Maria als jungfräulicher Mutter des Gottessohnes dient. Mit Lc beginnt ihre andächtige Verherrlichung, die Mariologie. An der Spitze dieses

Digitized by Google

im kath. Dogma sich verfestigenden Processes steht **28** das Ave Maria gratia plena, der sog. engelische Gruss, Salutatio angelica. Der Anrede κεχαριτωμένη (hellenistisch, nach Eph 1 6 ***Begnadigte***, in der Huld Gottes Selige) und dem Gruss Dominus tecum (scil. sit, vgl. Jdc 6 12) fügt ACD rec. aus 1 42 noch εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν bei. Auch **29** hat rec. Erweiterungen für das einfache ***sie überlegte, von welcher Art*** (ποταπός = qualis) ***dieser Gruss wäre***, d. h. was er für sie zu bedeuten habe. Sie hat nämlich **30** ***Gnade gefunden:*** ein richtiger Hebraismus מָצָא חֵן Gen 6 8. Dabei erhellt aus dem Parallelismus von 30—35 mit Mt 1 20 21, dass beide Geburtsgeschichten sich nicht beziehungslos in gegenseitiger Unabhängigkeit gegenüberstehen. Nur dass Mt 1 20 Joseph, bei Lc Maria ***sich nicht fürchten soll*** über dem Undenkbaren, was sie erfahren. Ebenso bezieht sich nach Erwähnung des geboren werdenden Sohnes καὶ καλ. τὸ ὄν. αὐτ. Ἰησοῦν Mt 21 auf Joseph, Lc **31** (nach Gen 16 11) auf Maria. Ersteres, dass der Vater im Voraus über den Hergang verständigt wird, ist das Naheliegende, Natürliche; letzteres Weiterbildung, wodurch die Sache selbst noch unanstössiger zu werden scheint. Eine an der Lectüre von LXX herangewachsene Auffassung von dem Messias und messianischen Heil spricht sich darin aus, dass **32** der ***Sohn des Höchsten*** (ὕψιστος, s. zu 6 35) ***den Thron seines Vaters David*** (wie 1 69: hieraus liesse sich noch eher auf eine davidische Genealogie Marias schliessen; aber s. zu 36) einnehmen ***und*** **33** ***ewig herrschen wird***, fast wörtlich nach II Sam 7 13 16, Jes 9 6, Dan 7 14, Mch 4 7; anders war dies noch I Kor 15 24—28. Die Construction βασιλεύειν ἐπί τινα auch 19 14: Hebraismus wie Rm 5 14. Die verwunderte und nach 1 20 fast als Symptom des Unglaubens erscheinende Antwort der Maria **34** (γινώσκειν geschlechtlich, wie zuweilen cognoscere; Quelle dieses Sprachgebrauches ist aber nicht Ovid oder Plutarch, sondern LXX, aus Anlass des hebräischen יָדַע) ist insofern zu beanstanden, als sie ja verlobt ist und die Verheissung des Engels nur auf die erste Frucht ihrer bevorstehenden Ehe beziehen konnte, also begreiflich finden musste. Die kath. Exegeten legen daher die Voraussetzung eines Gelübdes immerwährender Keuschheit der Verlobten hinein. Nicht minder tendenziös bemühen sich protest. Ausleger um den Nachweis, Maria habe die Verheissung des Engels als eine noch vor ihrer bevorstehenden Ehe zu verwirklichende verstehen müssen. Was sie sagt, ist vielmehr nur vom Standpunkt der **35** in aller Form entwickelten Theorie von der übernatürlichen Entstehung des Gottessohnes aus zu verstehen. Die Vermittelung übernimmt das Zwischenwesen der jüd. Theologie, τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον; vgl. NtTh I 59 f. Die deutsche Bibel spricht hier und oft, namentlich in der Parallele Mt 1 20, von „dem heiligen Geiste", wo im Grundtext nur ***heiliger Geist*** steht im unpersönlichen Sinne, gleichbedeutend mit der im 2. Glied genannten δύναμις ὑψίστου, welche die Maria ***überschattet***, wie Ex 40 34, Num 9 15, I Reg 8 10, Jes 6 4 jede Erscheinung Gottes auf Erden Gewölk um sich breitet. Hier eben entsprechen ἐπέρχεσθαι und ἐπισκιάζειν geradezu dem γινώσκειν. Die, übrigens aus Mt 1 16 eingetragene, LA ἐκ σοῦ setzt τὸ γεννώμενον = das Geborenwerdende voraus, welches also heilig genannt werden soll. Mit grösserem Recht aber übersetzt eine Minderheit von Auslegern: ***das erzeugt werdende Heilige***, vgl. Mt 1 20 τὸ γὰρ ἐν αὐτῇ γεννηθέν vom Embryo. In solcher Erzeugung des Messias vom hl. Geist sieht unser Evglst die höchste Steigerung dessen, was das AT von

Digitized by Google

der Geburt des Isaak, Simson, Samuel und nach solchen Vorbildern die lucanische Vorgeschichte von der Geburt des Johannes zu erzählen wusste. Wenn göttliche Schöpferkraft schon bei der Spätgeburt Isaaks nach Rm 4 17—20, Gal 4 23 29 das Beste gethan hat, so thut sie bei der Geburt des Messias selbst endlich geradezu Alles. Waren schon Heilige wie der Täufer „von Mutterleib an" voll heiligen Geistes Lc 1 7 13 15 44, so wird „der Heilige Gottes" als eine Schöpfung des Geistes schon im Mutterleibe gedacht. Die leichten Anflüge von Paulinismus, die bei Lc wahrzunehmen sind, konnten diesem Gedankengang keinen Damm entgegensetzen. Vielmehr wie in relativer Weise εἴ τις ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις II Kor 5 17, so ist Christus selbst als „letzter Adam" I Kor 15 45 so gut unmittelbar Gottes Werk, wie dies Lc 3 38 vom „ersten Adam" gesagt ist, und liegt es nahe, den „Heiligkeitsgeist", welcher Rm 1 4 das Princip seines Personlebens bildete, auch zum Urheber seines physischen Lebens zu erheben. Diese theologische Deutung des Gottessohnes kommt übrigens unmittelbar nach dem volksthümlichen Gebrauch des Namens 32 völlig unerwartet. Daher der Antrag auf Ausscheidung von 34 35 bei Hillmann, JpTh 1891, 213—231; Hrk, Zeitschrift für nt. Wissenschaft 1901, 53—57. Kattenbusch, Apost. Symbol II 623 f streicht wenigstens ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γινώσκω als Glosse. Als σημεῖον, d. h. Exemplification und Wahrzeichen zugleich, wird der Maria **36** ihre *Verwandte Elisabet* in ihrem gleichfalls wunderbaren Geschick vorgehalten. Der wirklichen Geschichte, sogar noch Joh 1 31 33, ist ein solches, zwischen Jesus und dem Täufer bestehendes Verwandtschaftsverhältniss fremd. Hier aber werden schon die Mütter der beiden Grossen Israels in eine persönliche Berührung mit einander versetzt, wie solche dem späteren Verhältnisse ihrer Söhne entspricht und zum Vorbilde dient. Gleich der Elisabet scheint demnach auch Maria selbst zwar als levitischen Geschlechtes (Hillmann 215 226 f 250—257), im Gegensatze aber zu der alten Verwandten (1 18) als jugendlich gedacht; ein Mädchen (κόρη) heisst sie in griech. Liturgien (Usener, Religionsgeschichtliche Untersuchungen I, 1888, 28). Der zur Begründung seiner Wunder weissagenden Rede **37** vom Engel aufgebotene Spruch Gen 18 14, vgl. auch Sach 8 6, Job 42 2, hebraisirt sowohl in dem unpersönlichen Gebrauch von ἀδυνατεῖν (bei den Griechen: unfähig sein, hier und Mt 17 20 nach LXX unmöglich sein), als auch in der Bedeutung von ῥῆμα = דָּבָר res, wie 1 65, Act 10 37, Mt 18 16, II Kor 13 1; dagegen sonst im NT = verbum, welche Bedeutung, ähnlich wie 2 15 51, auch hier von Einigen festgehalten werden will. Dann wäre bei gleichzeitiger Betonung des Gen. bei παρά (statt Dativ AC rec.) zu übersetzen: von Seiten Gottes wird kein Spruch kraftlos sein (Mr-Ws). Den Gehorsam Marias **38** bringt die patristische Exegese gern in Contrast zum Ungehorsam Evas. Hier erst, nicht etwa bereits 28, ist auch der Moment der Empfängniss anzusetzen, da nach 2 21 annuntiatio und conceptio auseinanderfallen.

Besuch Marias bei Elisabet. Lc 1 39—56. Einige Tage nachher **39** (ἐν ταῖς ἡμ. ταύτ. schliesst wenigstens sofortigen Aufbruch aus) *macht sich Maria auf* (ἀναστᾶσα hebraisirend = וַתָּקָם) und besucht, wie in wörtlicher Erfüllung des ἰδού 1 36, mit von Hoffnung beschleunigten Schritten (μετὰ σπουδῆς) ihre Freundin, die auf dem Gebirge wohnt, wie Samuels Eltern I Sam 1 1 auf dem Gebirge Ephraim. Hier ist nach 5 das Gebirge *Juda* gemeint, da-

Digitized by Google

her εἰς πόλιν Ἰούδα gegen 1 5 und 1 65 hier indecl. wie in LXX γῆ Ἰούδα, also eine beliebige Stadt im Stamme Juda, nicht etwa das Jos 15 55 21 16 erwähnte Juttha. Als Folge von 1 15 ist es gedacht, wenn **41** (abgesehen von dieser Stelle und vielleicht 2 19 hat Lc als Name für die Mutter Jesu immer die Form Μαριάμ) das ungeborene Johanneskind im Mutterleib hüpft, nach dem Vorbilde von Gen 25 22, wo Rebekkas Kinder, die späteren feindlichen Brüder, sich schon im Mutterleib stossen. Daraus schliesst (vgl. die Angabe des Erkenntnissgrundes 44) ihrerseits Elisabet, dass sie in Maria die Messiasmutter vor sich hat. Daher ihr Gruss an dieselbe 42—45. Die hebräischartige Umschreibung des Superlativs **42** *Gottbegnadigte unter den Weibern* ist zwar auch den griech. Dichtern nicht ganz unbekannt, erscheint aber hier eher im Anschlusse an Jdt 13 18, bzw. 23 εὐλογητὴ παρὰ πάσας τὰς γυναῖκας, wie auch die *gesegnete Frucht deines Leibes* פְּרִי־בִטְנֵךְ an Dtn 28 4 erinnert. Ueber Verherrlichungen der Mütter grosser und frommer Männer s. zu Lc 11 27. Auf den freudigen Ausruf folgt **43** die demüthige Frage, *woher* (πόθεν scil. γέγονεν), aus welcher Ursache ihr die Ehre eines solchen Besuches *werde, dass* (ἵνα umschreibt, wie oft im NT und in der späteren Gräcität, den Infinitiv) *die Mutter* ihres *Herrn* (κύριος κατ' ἐξοχήν ist der Messias Ps 110 1, JSir 51 14, bzw. 10) sie besuche. Wenn also Mt 3 14 der Täufer um seine untergeordnete Stellung zu Jesus weiss, so wird in der noch späteren Darstellung solches Wissen bereits auf seine Mutter übertragen: anders die Mt 11 3 bezeugte Wirklichkeit. **44** verweist auf 41. Lths Uebersetzung überträgt **45** in die 2. Person, als wäre εἰ zu ergänzen, was der Urtext in der 3. ausdrückt. Das ὅτι nach πιστεύσεν ist immer mit „dass" (so die griech. Ausleger), nicht mit „weil" (die lat.) zu übersetzen, vgl. ähnlich Act 27 25. *Selig* ist sie, weil sie im Gegensatz zu Zacharias an die Erfüllung der Verheissung unbedingt glaubte. Zu τελείωσις vgl. Jdt 10 9. Erst nachdem sie aus Elisabets Rede vernommen, dass dieser das Geheimniss geoffenbart ist, spricht **46** auch Maria; merkwürdiger Weise lassen einige Codd it, der lateinische Irenaeus (IV 7 1 gegen III 10 1) und Handschriften des Orig., bzw. Hier. statt ihrer die Elisabet weiter sprechen (so auch Hrk, SBA 1900, 27, 538—550 und Conrady, Die Quelle der kanonischen Kindheitsgeschichte, 1900, 48—51). Das sog. Magnificat bringt nämlich nichts Individuelles, insonderheit, da selbst 48 auch auf Elisabet oder überhaupt Mütter glorreicher Söhne passen würde, nichts auf die Situation Marias und die Ankunft des Messias Bezügliches. Vielmehr ist im ganzen Hymnus, den daher Hillmann (201f) und J.Ws für jüdisch, B.Ws für judenchristlich, Spitta (Gesch. und Lit. II 160) für vorchristlich halten, lediglich von früheren Erweisungen der Macht, Heiligkeit und Barmherzigkeit Gottes die Rede; vgl. die Aoriste 51—55. In der That haben wir eine Erneuerung des Lobgesanges der Hanna, der Mutter Samuels, I Sam 2 1—10 (sie war in dem gleichen Fall wie Elisabet, nach langer Unfruchtbarkeit einen Sohn zu gebären), daneben aber auch mancherlei anderweitige at. Reminiscenzen, zumal aus dem Psalmbuche vor uns, Alles in einer dem griech. Ohr zugänglicheren Umformung. Die sachgemässeste Gliederung in 4 Strophen, jede zu 4 Zeilen, findet sich bei W.-H. Die 1. Strophe 46—48 dient dem Ausdruck der persönlichen Empfindung Marias und entspricht I Sam 2 1. Μεγαλύνειν, wörtlich gebraucht Mt 23 5, steht 46 (anders 58) = הִגְדִּיל vom Lobpreis, wie oft in LXX (vgl. namentlich Ps 34 4) und Act. Zwischen den

Digitized by Google

Begriffen ἡ ψυχή μου (vgl. Ps 35 9) und τὸ πνεῦμά μου **47** ist nicht zu unterscheiden; sie stehen promiscue für Ich. Der θεὸς σωτήρ erinnert an den Sprachgebrauch der Pastoralbriefe. Der Aorist ἠγαλλίασεν (nur hier und Apk 19 7 das Activ) ist mit Bezug auf das **48** berührte Factum der Vergangenheit 1 28 gewählt, der Gedanke aus I Sam 1 11 ἐὰν ἐπιβλέπων ἐπιβλέψῃς ἐπὶ τὴν ταπείνωσιν τῆς δούλης σου. Das Wort ἐπιβλέπειν entspricht dem hebr. רָאָה oder הִבִּיט und נָבַט Hinblicken auf etwas, um sich desselben anzunehmen. Wie Lea Gen 30 13 sagt μακαρία ἐγὼ ὅτι μακαριοῦσί με αἱ γυναῖκες, so werden die (christl.) Generationen die Maria preisen: Anfang dazu Lc 11 27. Die 2. Strophe 49 50 = I Sam 2 2 geht auf die göttliche Verursachung solches Glückes zurück. Dabei findet **49** ***Grosses hat er gethan*** Reminiscenz aus Ps 71 19 (LA μεγαλεία) oder Dtn 10 21 (LA μεγάλα) und ***heilig*** (erhaben über dem hülfesuchend ihn anbetenden, schwachen Menschen) ***ist sein Name*** aus Ps 111 9 statt, und begegnet **50** der at. Ausdruck לְדוֹר וָדוֹר oder לְדוֹר דּוֹרִים Jes 51 8, I Mak 2 61. Besonders nahe liegen die Parallelen Dtn 7 9 und Ps 103 17. Die 3. Strophe 51—53 beschreibt die stetige und auch in der Erwählung der niedrigen Magd zur Mutter erkennbar gewordene Weise, darin sich die 49 50 verherrlichte Gottesmacht geschichtlich kund gibt. Die Aoristformen sind daher im Anschlusse an 48 ἐπέβλεψεν und 49 ἐποίησεν gewählt, zugleich geboten vom Original Ps 89 11 und I Sam 2 3 4; an letztere Stelle erinnern in der 3. Strophe 51—53 auch **51** die ***Uebermüthigen in ihres Herzens Sinn*** = זֵדוֹנֵי לֵב Ps 76 6, während ἐποίησεν κράτος = עָשָׂה חַיִל Ps 118 15 ist. Die **52** geweissagte Umkehr der Machtverhältnisse ist Steigerung von I Sam 2 8, JSir 10 14 und die der Besitzverhältnisse **53** nach I Sam 2 7, vgl. auch Job 5 11 12 19, Ps 34 10 11 107 9. Beides entspricht zugleich den socialen Idealen des Evglsten. Zu ἐξαπέστειλεν κενούς vgl. Job 22 9. Die 4. Strophe 54 55 berührt direkter die messianische Heilsthat Gottes (B.Ws), sofern die allgemeinen Ausdrücke eine speciellere Beziehung auf die Namen der Heilsgeschichte gewinnen; und zwar lehnt sich **54** an Jes 41 8 9 an: σὺ δὲ Ἰσραὴλ παῖς μου (עַבְדִּי) οὐ ἀντελαβόμην: letzteres Verbum, construirt mit Gen. person. = Jemand ergreifen, sich seiner annehmen, wie Act 20 35. Der Zweck dieser göttlichen Intervention liegt in μνησθῆναι ἐλέους, womit direkt **55** ***zu Gunsten Abrahams*** zu verbinden ist: Reminiscenz aus Ps 98 3. II Sam 22 51, während der Zwischensatz sein Vorbild in Mch 7 20 hat. Den Abschluss der Erzählung bringt **56**: nach 3 Monaten, d. h. als die Zeit der Entbindung Elisabets nahete, ***kehrte Maria*** wieder ***heim***.

Die Geburt des Täufers. Lc 1 57—80. Der Gen. τοῦ τεκ. **57** ist von χρόνος abhängig: das im Naturlauf begründete Zeitmaass wurde voll, s. zu 1 23; wie 2 6 21 nach Gen 25 24. Ebenso wird **58** der Gegenstand der Mitfreude (συγχαίρειν 15 6 9, also nicht congratulari; s. zu 1 14) der Verwandten hebräischartig ausgedrückt nach Gen 19 19 ἐμεγάλυνας τὴν δικαιοσύνην σου und I Sam 12 24 ἃ ἐμεγάλυνε μεθ' ὑμῶν = אֲשֶׁר הִגְדִּיל עִמָּכֶם. Es erfolgt **59** die Beschneidung ***am 8. Tag*** nach Gen 17 12 21 4, Lev 12 3 und damit nach Gen 21 3 verbunden die Namengebung, wie bei unserer Taufe. Man will ihm den Namen des Vaters geben: imperfectum de conatu, ἐπὶ τῷ ὀν. auf Grund des Namens wie Neh 7 63; dagegen ἐκάλουν wie Rt 4 17. Da aber nimmt **60** ***die Mutter*** das Wort. Während ἀποκρίνεσθαι 1 19 35 eine wirkliche Antwort einführt, bedeutet es hier und oft im NT = עָנָה überhaupt ein irgendwie motivirtes Sprechen. Als

Digitized by Google

Seitenstück zur Maria 1 31 weiss auch Elisabet bereits den gottgewollten Namen ihres Sohnes; s. zu 1 13. Behufs Beseitigung des entstandenen Dissensus ***winkt*** man **62** ***dem Vater das wie er ihn heissen lassen wollte*** (Optativ mit ἄν im NT nur bei Lc) τύ, woraus die alten Exegeten (die neueren harmonisiren meist) auf Taubstummheit des Zacharias schlossen; die Darstellung erklärt sich nämlich aus der Doppelbedeutung des Wortes κωφός, s. zu 1 22. Stumm aber ist er jedenfalls noch **63** trotz dem hebräischartig stehenden λέγων (= לֵאמֹר wie ein Anführungszeichen z. B. II Reg 10 6, I Mak 11 57). ***Er schrieb*** den Namen ***auf ein Wachstäfelchen***, wie es zur Aufzeichnung gelegentlicher Notizen diente, unserer Schiefertafel gleich. Die Verwunderung der Umgebung erklärt sich aus dem unvorbereiteten Zusammentreffen beider Gatten in dem scheinbar unmotivirten Namen. Jetzt aber **64** erfolgt die Lösung des Bannes. Zacharias thut seinen Mund auf wie Dan 10 16, womit sich ἡ γλῶσσα αὐτοῦ (ἐλύθη Mc 7 35) zeugmatisch verbindet. Derartige Vorgänge (τὰ ῥήματα ταῦτα = הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה) werden **65** selbstverständlich viel besprochen (διελαλεῖτο), und die davon hören **66**, nehmen sie, um weiter darüber nachzudenken, zu Herzen; vgl. dasselbe anders ausgedrückt 2 19. Das τίθεσθαι ἐν τῇ καρδίᾳ hat zwar seine Analogie in dem homerischen τίθεσθαι ἐν στήθεσσι, ἐν φρεσί, ἐν θυμῷ, ist aber hier doch Hebraismus = יָשִׂימוּ בְלִבָּם I Sam 21 13. Sich weiteren Gedanken hinzugeben darüber, was unter solchen Auspicien (τί ἄρα = quid igitur) aus dem Kinde werden möchte, war man um so mehr veranlasst, als auch (καὶ γάρ, was rec. zur Verdunkelung des Sinnes weglässt) in der Folge ***die Hand*** (metonymisch für Macht zu Schutz und Hülfe) ***des Herrn mit ihm war***, wie freilich die Leute damals nicht wissen konnten, dafür aber 80 gezeigt wird. Zwischen hinein schiebt sich der Lobgesang des Zacharias, das sog. Benedictus, und zwar zurückgreifend auf 1 64 εὐλογῶν τὸν θεόν. Denn eben dieses wird nach gewöhnlicher und wohl richtiger Annahme **67** als prophetisch begeisterte Rede erklärt. Der somit nachträglich gebrachte Prophetenspruch des Zacharias gliedert sich in 5 Strophen zu je 4 Zeilen und enthält abermals eine Blumenlese aus Psalmen und Propheten, wie sich denn auch die Streitfrage nach einem jüd. oder judenchristl. Gewächs mit Beziehung auf ihn wiederholt. In Wahrheit gehören die poetischen Stücke demselben Verf. an, welcher die Vorgeschichte und das ganze Evglm geschrieben hat (vgl. Hrk a. a. O.). Näher stellt sich das Verhältniss so, dass die 3 ersten Strophen in durchaus jüdisch-nationaler Weise von Dingen sprechen, die schon geschehen sind (vgl. die Aoriste wie im Magnificat), während erst die beiden letzten der Situation gerecht werden und vom messianischen Heil der nächsten Zukunft reden. Die 1. Strophe 68 69 beginnt mit εὐλογητός (scil. εἴη) κτλ. nach der Schlussformel der Psalmbücher Ps 41 14 72 18 89 53 106 48. Im 2. Versglied hat **68** seine Parallele an Ps 111 9, vgl. auch Jes 43 1, Sap 10 15. Das hier erstmalig begegnende ἐπισκέπτεσθαι, wozu man ohne zwingende Ursache aus dem Folgenden τὸν λαόν (so, nicht ἔθνος, heisst Israel als das theokratische Volk = עַם) ergänzt, entspricht wie ἐπιβλέπειν 1 48 dem hebr. פָּקַד und wird u. A. von Besuch und Krankenschau des Arztes gebraucht; wie hier steht es noch 78 7 16, speciell objektslos Act 15 14, besonders charakteristisch aber Jak 1 27, Mt 25 36 43, vgl. JSir 7 35 46 14; über ἐπισκοπή s. zu Lc 19 44, I Pt 2 12. Das Bild des Hornes **69** ist zur Veranschaulichung der Macht vom kämpfenden Stier

Digitized by Google

hergenommen; also Rettung bringende Macht: Reminiscenzen aus I Sam 2 1 10, Ps 18 3 132 17, Ez 29 21; vgl. Hor., Carm. III 21 18 addis cornua pauperi. Auch Act 4 25 ist David παῖς θεοῦ. Die 2. Strophe 70—72 beginnt ähnlich wie 1 55 mit einem, die Uebereinstimmung der Erfüllung mit der Verheissung betonenden, Zwischensatze **70**, der an Act 3 21 15 18 erinnert. Die ***Propheten*** sind ***heilig*** Sap 11 1, II Pt 3 2 (vgl. II Reg 4 9), Eph 3 5. Solche hat es ἀπ᾽ αἰῶνος, immer gegeben. Dagegen ist **71** als Apposition zu κέρας σωτηρίας 69 zu fassen, fast wörtlich nach Ps 18 18 106 10 gebildet, während **72** die Absicht des göttlichen Thuns angibt wie 1 54, wo ein gleicher Zweckinfinitiv begegnet, im Uebrigen den Gedanken von Mch 7 20 (= Lc 1 55), Ps 105 8 106 45 reproducirt. Aehnlich dem Hebraismus 58 wird hier ποιεῖν ἔλεος mit μετά construirt wie עָשָׂה חֶסֶד mit עִם z. B. Gen 24 14. Zu μνησθῆναι διαθήκης vgl. Lev 26 42. Die 3. Strophe 73—75 bringt, indem sie dem 1 72 aufgenommenen Faden des Gedankens Ps 105 9—11 (Gen 22 16—18) folgt, **73** mit ὅρκον eine Apposition zu διαθήκης in der Weise der attractio inversa, d. h. attrahirt von ὅν. Wohl von ὅρκου abhängig ist τοῦ δοῦναι (Reminiscenz aus Jer 11 5), absolut wie לָתֵת Ps 106 46, I Reg 8 50 gebraucht (vgl. Act 4 29), und **74** der Accusativ ῥυσθέντας statt ῥυσθεῖσι ist durch den **75** folgenden Infinitiv veranlasst. Erst wenn es von Feinden nicht mehr belästigt ist, wird sich Israel ruhig seines Gottes freuen und vor ihm ***in Heiligkeit und Gerechtigkeit***, d. h. auf religiös und sittlich normale Weise (beide Begriffe nach Sap 9 3 auch Eph 4 24 verbunden), wandeln können; während zwischen den Lesarten πάσαις ταῖς ἡμέραις und πάσας τὰς ἡμέρας (so auch Jer 32 39) nicht zu entscheiden ist, fällt der Zusatz τῆς ζωῆς jedenfalls weg. Nachdem diese 3 Strophen ganz in den Formen der populären Erwartung einer politischen Befreiung des theokratischen Volkes und Wiederherstellung des Davidsthrones sich bewegt haben, lenkt die 4. Strophe 76 77 auf das Ereigniss des Tages, die Geburt des messianischen Vorläufers, über mit καὶ σὺ δέ: so nämlich ist **76** zu lesen, wie auch 2 35, Mt 10 18, Joh 6 51 καὶ . . . δέ einen neuen Begriff einführt (Vorläufer im Gegensatze zum Heil selbst), welcher aber an einem gewissen Punkt mit dem Vorigen zusammenhängt (messianisches Glück). Der Beruf des Täufers wird theils nach Jes 40 3 (Wegbereiter), theils nach Mal 3 1 (Vorgänger) beschrieben, ähnlich wie 1 17. Die schon 75 eingeleitete religiös-sittliche Wendung der volksmässigen Zukunftsträume wird **77** definitiv, wobei das undeutlich angeschlossene ἐν ἀφέσει ἁμαρτιῶν αὐτῶν (mit Bezug auf λαός) sehr an Mc 1 4 βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν und an Mt 1 21 erinnert, wo auch derselbe Collectivbegriff in σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν begegnet. Uebrigens beruht gerade die im Vorhergehenden verheissene Dauer des messianischen Glückes darauf, dass dem Volke die alten Sünden vergeben sind und neue nicht mehr begangen werden, weil der Täufer seine Aufgabe erfüllen wird. Das ἐν ἀφέσει ἁμ. steht also im Zusammenhang mit σωτηρίας. Die 5. Strophe 78 79 führt gut lucanisch (vgl. οἰκτίρμων 6 36) den beschriebenen Heilserfolg zurück auf die Ursächlichkeit der göttlichen Liebes- und Erbarmungstriebe: σπλάγχνα **78** = Eingeweide, auch bei griech. Dichtern Sitz der Affecte, hier aber = רַחֲמִים speciell für Wohlwollen und Mitleid; während aber im Hebräischen der Gen. pers. dazu tritt, so dagegen hier der Gen. qualitatis ἐλέους, wie Kol 3 12 οἰκτιρμοῦ. Zu ἐπισκέψεται oder ἐπεσκέψατο (die besten Zeugen variiren, aber nur ersteres entspricht dem sonstigen Cha-

Digitized by Google

rakter der 2. Hälfte des Lobgesanges) s. zu 1 68. Die ἀνατολὴ ἐξ ὕψους (vgl. 24 49) erinnert an das at. Bild des Sonnenaufgangs (Apk 7 2) für den Anbruch des messianischen Heiles Mal 3 20, bzw. 4 2, Jes 58 8 60 1 2; vgl. dazu auch das Bild vom Stern Num 24 17 und zu Mt 2 2. Vornehmlich ist aber die Vorstellung von messianischen Lichtaufgängen für Israel und für die Völker zu Hause Jes 9 2, bzw. 1, welche Stelle daher 79 und Mt 4 16 zur Verwendung gelangt, wo auch von Finsterniss und Todesschatten nach Job 3 5, Ps 107 10 14 die Rede ist: ἐπιφᾶναι, spätere Form für ἐπιφῆναι, ist von ἐπισκ. abhängender Infin. des Zweckes, wie andererseits von diesem wieder der weitere Infin. τοῦ κατευθ. (vgl. Ps 40 3, I Th 3 11, II Th 3 5) abhängt; εἰρήνη im allgemeinen Sinne = שָׁלוֹם. Als Abschluss folgt 80 eine Nachbildung von Jdc 13 24 25. Die spätere Lebensweise des Täufers schien einen frühen Bruch mit der menschlichen Gesellschaft zu fordern. Bei Zeiten also zieht er sich zurück und lebt *in der Wüste bis zum Tage seiner* ἀνάδειξις, renuntiatio, Ernennung und Proclamation von Beamten (vgl. 10 1), welche vor sich ging, wie 3 2 3 besagt.

Geburt Jesu. Lc 2 1—20 (= Mt 1 18—25). Damals soll 1 Augustus, der erste römische Kaiser, ein δόγμα (placitum, decretum) haben ergehen lassen (wie Dan 2 13 Theodotion, vgl. Est 1 19 כְּתָב דָּת): ἀπογράφ. πᾶσ. τ. οἰκ., ut in censum referretur totus orbis romanus, d. h. dass alle Einwohner des Reiches zum Behufe der Besteuerung in öffentliche Listen eingetragen würden. Eine allgemeine Schatzung hat der genannte Kaiser dreimal, zwar nicht über alle Provinzen, aber über sämmtliche römische Bürger angeordnet (census populi), nämlich 26 und 6 v. Chr. und 14 n. Chr. Die in Italien wohnenden und vermöglicheren Bürger wurden überdies auch 4 n. Chr. geschätzt. Derartige Schatzungen hatten später nur noch zweimal, unter Claudius und Vespasianus, statt. Unserem Evglsten schwebt ein derartiger Hergang um so weniger vor, als zu jener Zeit hiefür der Zweck der Steuererhebung nicht mehr in Betracht kommen würde, da ein census populi nur noch statistische Bedeutung hatte. Der Evglst denkt an die von Josephus wiederholt Ant. XVII 13 5 XVIII 1 1 2 1 XX 5 2, Bell. II 8 1 in ihrer Bedeutung hervorgehobene ἀπογραφή (= ἀποτίμησις) Act 5 37, welche der Präses von Syrien P. Sulpicius Quirinius (Κυρήνιος oder Κυρεῖνος) über Judäa und Samaria verhängte, nachdem diese Länder in Folge der Absetzung des Archelaus 6 n. Chr. zur römischen Provinz Syrien geschlagen (gegen Ant. XVII 13 5 leugnet die Thatsache Zn, Einl. II 397), bzw. einem eigenen Procurator übergeben worden waren, welcher in einem gewissen Abhängigkeitsverhältniss zum Präses von Syrien stand. Derartige Provincial-Census sind jedenfalls mehrfach vorgekommen und lagen schon im Interesse des, von Augustus angelegten, breviarium, in quo opes publicae continebantur, quantum civium sociorumque in armis, quot classes, regna, provinciae, tributa aut vectigalia et necessitates ac largitiones (Tac., Ann. 1 11, Suet., Aug. 101, Cass. Dio 56 33). Mehrfache Volkszählungen sind z. B. für Aegypten bezeugt. Schwerlich aber beruhte jenes geographisch-statistische Unternehmen auf einer generellen, den Ausdruck οἰκουμ. = imperium romanum Act 17 6 24 5 rechtfertigenden Anordnung des Kaisers; diese müsste schon vor der 25 v. Chr. vorgenommenen Theilung der Provinzen zwischen Kaiser und Senat getroffen worden sein, und wir wissen, dass es zur Zeit des Augustus auch Provinzen gab, über die noch kein Census ergangen war. Für Judäa konnte eine römische Schatzung unter

Digitized by Google

allen Umständen erst angeordnet werden, nachdem es zur römischen Provinz geworden war, also namentlich nicht unter Herodes dem Grossen, welcher als rex socius galt und selbständig über das Abgabenwesen in Palästina verfügte. Ebenso aber stand das Land auch unter seinem Nachfolger, dem Ethnarchen Archelaus, nur mittelbar unter römischer Oberherrschaft. Würde vor dessen Absetzung schon ein Census stattgehabt haben, welcher dem Volke seine Abhängigkeit von Rom zu fühlen gebeu musste, so hätte eine so abnorme und beunruhigende Maassregel dieselben Widersetzlichkeiten, welche dann unter der Führung des Galiläers Judas (übrigens gebürtig aus der Gaulanitis) ausgebrochen sind, schon früher zur Folge gehabt. Den von Josephus hervorgehobenen Charakter der Neuheit vindicirt dieser Schatzung auch Lc 2 αὕτη (nicht αὐτή, als wäre von „der Schatzung selbst" die Rede) ἡ (fehlt in ℵBD, gegen ACL rec.) ἀπογραφὴ πρώτη ἐγένετο (ℵ ἐγένετο πρώτη, D liest αὕτη ἐγένετο ἀπογραφὴ πρώτη). Die Varianten bezeugen eine gewisse Verlegenheit der Abschreiber gegenüber einem undeutlichen Satze, mit dem aber doch wohl nur gesagt sein wollte, dass die erwähnte Schatzung als erste, die über Judäa erging, unter Quirinius stattfand. Auch Act 5 37 zeigt, wie bekannt dem Verfasser die verhängnissvollen Folgen jenes ersten Vorkommnisses sind. Somit nimmt der Evglst mehrere Schatzungen an, von denen die erste unter Quirinius fällt, nicht aber mehrere unter Quirinius abgehaltene Schatzungen, worauf der Wortlaut führen könnte. Unter allen Umständen fällt das exegetische Kunststück dahin, πρώτη = προτέρα und ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας Κυρηνίου als Gen. nicht temporalis, sondern comparationis zu nehmen: früher als Quirinius herrschte.

Für eine derartige Construction, die übrigens Lc nach 2 21 22 15, Act 23 15 deutlicher mit πρὸ τοῦ ἡγεμονεύειν auszudrücken gewusst hätte, und für so viele anderweitige Misshandlungen unserer Stelle interessirte man sich nämlich, weil Jesus nach Mt 2 1, Lc 1 5 zur Zeit des Herodes, also mindestens 4 v. Chr., nicht aber, worauf unsere Stelle führen würde, erst 6—7 n. Chr. geboren wurde. Die Möglichkeit, einen früheren, unbekannten Census von dem späteren, allbekannten unterscheiden zu können, wird auf ägyptische Papyri begründet, welche für Aegypten eine alle 14 Jahre wiederkehrende Aufnahme der Bevölkerung beweisen (Ramsay, Was Christ born at Bethlehem? 1898). Aber Aegypten ist nicht Syrien, und Volkszählung ist nicht Census. Bessere Aussichten schienen einige monumentale Funde zu gewähren, indem sie auf eine den Jahren 6—11 n. Chr., in welche des Quirinius Regiment über Syrien fällt, vorangehende Thätigkeit desselben Mannes in diesem Lande führten. Zunächst eine venetianische Inschrift, schon seit 1719 bekannt, aber erst 1880 theilweise wieder aufgefunden. Diese spricht indessen nur von einem auf Befehl des Quirinius zu Apamea abgehaltenen Census. Dagegen wird in einer 1764 bei Tibur gefundenen Inschrift (titulus Tiburtinus) von einem Ungenannten ausgesagt, dass er zweimal der Provinz Syrien vorgestanden habe, falls nämlich iterum mit dem darauffolgenden Syriam und nicht vielmehr mit den vorher ergänzten Worten leg. Aug. pro pr. zu verbinden sein sollte, in welchem sprachlich möglichen Falle er zwar zweimal Legatus pro praetore, aber nur einmal Statthalter von Syrien gewesen wäre. Sollte nun nicht etwa Saturninus, sondern wirklich Quirinius gemeint und dieser zugleich als zweimaliger Präses von Syrien bezeichnet sein (Mommsen, Res gestae divi Augusti ², 1883, 161—182), so bleibt doch immer die Thatsache bestehen, dass nach dem bestimmten Zeugnisse Tertullians, Marc. 4 19, zur Zeit der Geburt Jesu C. Sentius Saturninus Präses von Syrien war, der erst 2 Jahre vor dem Tode des Herodes

Digitized by Google

durch P. Quintilius Varus ersetzt wurde. Ganz aus der Luft gegriffen ist die Annahme, Letzterer sei gleichsam nur Civilgouverneur gewesen, als militärischer Machthaber habe gleichzeitig Quirinius fungirt (RAMSAY). Nur der Statthalter konnte einen Census anordnen. Nun bliebe aber für eine erstmalige Bekleidung einer solchen Stelle durch Quirinius höchstens der Zeitraum von 3 v. Chr. bis 3 n. Chr., zwischen den Statthaltern Quintilius Varus und Volusius Saturninus, also auf keinen Fall eine Zeit „in den Tagen des Königs Herodes" Lc 1 5 frei. In dem angegebenen Zwischenraum hätte er möglicher Weise auch die Homonaden in Cilicien, bzw. Pisidien besiegen können, was ihm Tacitus, Ann. 3 48, in einem Zusammenhang nachrühmt, der auf die Zeit zwischen 12 v. Chr. (damals war Quirinius Consul, um nicht lange nachher, „mox", den fraglichen Kriegszug zu unternehmen) und 3 n. Chr. weist. Wenn freilich unter Archelaus das jüd. Land einem römischen Reichscensus so wenig unterworfen werden konnte wie unter Herodes, so führen alle diese historischen Entdeckungsreisen zu keinem Ziele, sondern Lc hat entweder die frühere, blos aus Mt übernommene Zeitbestimmung oder aber die 10 Jahre des Regiments des Archelaus vergessen. Der Evglst benutzt ohne Zweifel seine, allerdings ungenaue, Kenntniss zeitgeschichtlicher Vorfälle, um die providentielle Verflechtung der Geburt des Weltheilandes mit der Weltpolitik des Gründers des römischen Kaiserreiches zu veranschaulichen, worin ihm christl. Apologeten wie Melito von Sardes (Euseb. KG IV 26 7 8) und Hippolyt. zu Dan, gefolgt sind. Vgl. SCHR I 260—262 426—455; HGF, ZwTh 1893 I 196—222 und gegen sie ZN, Einl. II 397 f 417, welcher dem Lc zu lieb den Aufstand des Judas in die nächste Zeit nach dem Tode des Herodes verlegt und den Josephus sich um 10 Jahre irren lässt.

Insonderheit muss hier eine Schatzung das Mittel liefern, um Jesu Mutter von Nazaret, wo ihr geschichtlicher Wohnort war, nach Bethlehem zu bringen, wo der Messias nach Mt 2 5 geboren werden soll. Freilich erweist sich dieses Mittel als wenig glücklich gewählt. Denn wenn nun 3 *Alle reisen*, und zwar *ein jeder in seine Stadt*, d. h. die Stadt, wohin nach dem 4 angegebenen Maassstab er (nach syr sin und einem Cod it auch Maria) gehörte, und wenn vollends „alle Welt" 1 in solcher Thätigkeit begriffen gewesen wäre, so hätte um jene Zeit eine Völkerwanderung stattgehabt. Ueberdies tritt an die Stelle der römischen Schatzung, bei der die betreffenden Angaben in derjenigen Gemeinde, zu welcher der bezügliche Grundbesitz gehörte, im Uebrigen am Hauptorte des jeweiligen Steuerdistriktes zu machen waren, eine von der jüd. Familienregistrirung nach φυλαί, πατριαί, οἶκοι abstrahirte Anschauung, sofern Jedweder den Stammort seines Geschlechtes aufsuchen soll. Aber je weiter vom Wohnort entfernt, desto uncontrolirbarer mussten die Angaben der Censuspflichtigen werden. Und nach welchem Princip soll dieser Stammort bestimmt werden? Seit der Zeit, dass David, Josephs Stammvater, in der 2 Stunden südlich von Jerusalem gelegenen Ortschaft Bethlehem gewohnt hatte, war etwa ein Jahrtausend verflossen. So schwerfällig arbeitet die Maschinerie, welche aufgeboten wird, um 5 die *Maria* nach Bethlehem reisen zu machen. Ja, dieser Zweck wird nicht einmal erreicht, da bei einem römischen Census, wo die betreffenden Angaben vom Familienhaupte gemacht wurden, Frauen gar nichts zu thun hatten. Man ruft daher eine judenchristl. Quelle zu Hülfe, deren ἀπογράφεσθαι = γενεαλογεῖσθαι (Revision der Namensregister) gemeint gewesen sein soll (BLK, J. Ws). Weiterhin ist Maria hier noch nicht einmal, wie wenigstens nominell Mt 1 20 24, Josephs Weib, sondern wahrscheinlich wie 1 27 nur

Digitized by Google

seine Braut: dem τῇ ἐμνηστευμένῃ αὐτῷ ℵBCDL setzt erst A rec. γυναικί bei, während letzteres auch allein vorkommt in syr sin Codd it. War sie aber als Braut *schwanger*, so setzt das voraus, dass Joseph in das Geheimniss 1 35 eingeweiht ist, also = Mt 1 20 21. Mag nun σύν zu ἀνέβη oder zu ἀπογράψασθαι gehören: jedenfalls macht sie in hoch bedenklichem Zustande die weite und schwer motivirbare Reise. Uebrigens wird 4 5 von Nazaret, Joseph und Maria gesprochen, als ob uns diese Namen nicht schon aus 1 26 27 bekannt wären: Beweis verhältnissmässiger Selbständigkeit des neuen Stücks (FNS Gegenbemerkungen S. 32f erledigen sich zu 4 31 22 3 47). Ueber τοὺ τεκ. **6** s. zu 1 57. Der πρωτότοκος **7** (vgl. Ex 11 5) beweist, dass selbst dieser Evglst gleich den früheren in Jesus den Aeltesten in einer Reihe von Geschwistern erblickt. Denn auch hier gilt, was Lucian, Demonax 29, von Agathokles sagt: εἰ μὲν πρῶτος οὐ μόνος, εἰ δὲ μόνος οὐ πρῶτος. Darum, weil Maria sich einer *Krippe* als Wiege bedient, hat man die Geburt schon früh, aber ohne zwingenden Grund, in einen Stall verlegt und als Zeugen aus Jes 1 3 Ochs und Esel beigebracht. Statt dessen gibt die Ueberlieferung des 2. Jahrh. bei Justin, Dial. 78, und Protevglm Jac. 18 nach Jes 33 16 eine Höhle an, und noch EPIPHANIUS reproducirt unsere Stelle, als stünde hier ἐν σπηλαίῳ. also kein κατάλυμα, was nach HIERONYMUS = deversorium; indessen heisst 22 11 (vgl. 19 7 καταλῦσαι) auch das Haus des Gastfreundes so. Die Hirtenwelt **8** erinnert nicht blos, charakteristisch für diese spätere Form der Geburtsgeschichte, an die traditionelle Rolle der Hirten in Sage und Geschichte Israels (Jakob, Moses, David, Amos, vgl. auch den „Heerdenthurm“ bei Bethlehem Gen 35 21) und an die Jugendgeschichte anderer, unter Hirten aufwachsender Heroen, wie Romulus und Cyrus, sondern stellt auch in Uebereinstimmung mit dem Gedanken 1 51—53 den Gegensatz gegen die Hohen und Mächtigen, Vornehmen und Gelehrten dar: „Armen wird das Evglm gepredigt“ 7 22. Dass die *Hirten ihre Heerden im freien Feld* (ἀγραυλοῦντες) *hüten* (φυλάσσειν φυλακάς begegnet zwar auch bei Classikern, hier aber = שָׁמַר מִשְׁמֶרֶת Num 1 53), weist auf die Voraussetzung, Jesus sei im Sommer geboren. Denn das Austreiben der Heerden begann im März, und im November hatte die Rückkehr unter Dach statt. Wenn gleichwohl die Kirche seit Mitte des 4. Jahrh. den Geburtstag, welchen die Gnosis am 6. Januar feierte, auf den 25. Dezember verlegte, so liess sie sich theils im Allgemeinen von dem Bestreben, den, dem wieder zunehmenden Tag geltenden, römischen Volksfesten (Saturnalien und natales solis invicti) eine Parallele zu schaffen, theils speciell von der Vorstellung leiten, dass der 25. März als Tag- und Nachtgleiche nach dem julianischen Kalender auch natale mundi, daher der Tag der Empfängniss des Gottessohnes sei, mit welchem die Neuschöpfung der Welt gegeben ist. Uebrigens steht auch unsere Nachtscene (τῆς νυκτός könnte gen. temporis sein, wird aber besser mit φυλακάς verbunden: verschiedene Nachtwachtstellen) unter dem Einflusse der Vorstellung Jes 9 2, s. zu 1 79, und insofern stimmt der allgemeine Gedanke zu dem so glücklichen Wurfe, der mit dem Christfest gerade die dunkelste Zeit des Jahres erhellte. Während die Engel Gottes in der Vorgeschichte des Mt nur im Traum erscheinen (s. zu Mt 1 20), gehen sie in dem lucanischen Bericht auf dem Boden der Wirklichkeit ab und zu, wie hier bei Nacht, so bei Tag 1 11 28 38. Zunächst steht **9** ein Einzelner da (ἐφιστάναι lucanisch), umleuchtet von der δόξα κυρίου = כְּבוֹד יְהוָה,

Digitized by Google

dem Lichtglanz Gottes, der sich auch seinen Boten mittheilt und sie legitimirt. Furcht ist **10** ausgeschlossen, wo eine ***grosse Freude*** (wie Mt 2 10) verkündigt wird, so gross, dass das ganze theokratische *Volk* (λαός) daran Theil nimmt. Dieselbe gilt **11** der Thatsache, ***dass ein Retter geboren ist***, d. h. ***ein Messias, ein Herr***, in Bethlehem, ***der Stadt Darids:*** die Ortsbestimmung gehört zu ἐτέχθη, also da. wo er nach Mt 2 5 6 geboren werden muss. Das Gesagte wird **12** durch ein אות wie Jes 7 14 beglaubigt mit Worten aus I Sam 10 7, Jes 37 30 38 7: ***ein gewindeltes und in einer Krippe liegendes*** (falls καὶ κείμενον überhaupt zu lesen ist) ***Kind*** sollen sie finden. Das πλῆθ. στρατ. οὐρ. = צְבָא הַשָּׁמַיִם, also die den Thron Gottes wie Trabanten umgebenden Engelschaaren, z. B. I Reg 22 19, sind **13** dabei, Gott lobend (αἰν. = הַלֵּל) mit dem Gloria in excelsis, dessen Wortlaut **14** jedoch nicht feststeht. Es erscheint nämlich bei den ältesten Zeugen zweitheilig mit dem Schluss εἰρήνη ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίας = pax hominibus bonae voluntatis (vg). Aber bei den Griechen hat etwa seit CHRYSOSTOMUS der Nom. εὐδοκία den Gen. verdrängt und in Verbindung mit einem nach εἰρήνη eingeschobenen καί dem „engelischen Lobgesang" seine, auch in der protest. Welt geläufige, dreitheilige Gestalt verliehen. Ergänzt wurde früher ἔστω oder εἴη, jetzt in der Regel wie I Pt 4 11 ἐστί. Es entsprechen sich in beiden Gliedern 1) δόξα (zu Gottes Preis und Ehre dient die Sendung des Messias) und εἰρήνη (allgemein wie 1 79; seit OROSIUS verweist man dagegen auf die Schliessung des Janustempels, und Neuere denken an den Frieden der Versöhnung), 2) ἐν ὑψίστοις (= מְרוֹמִים, die obersten Regionen, woher die Engel gekommen sind) und ἐπὶ γῆς (dieser Gegensatz begründet die Zweitheilung auch sachlich), 3) θεῷ und ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίας (Gen. qualit. hebräischartig wie υἱοὶ ἀπειθείας Eph 2 2, τέκνα ὑπακοῆς I Pt 1 14 u. s. w.) = unter Menschen, die, durch ihre Bekehrung 1 17 76 77, Gegenstände der göttlichen εὐδοκία (ein den Griechen unbekanntes Wort, LXX = רָצוֹן) geworden sind. Aber wie bei der Taufstimme 3 22, so wird εὐδοκεῖν auch z. B. Ps 147 11 mit ἐν verknüpft (= בְּ רָצָה), und dies spricht für Ursprünglichkeit der Dreitheilung (FIELD). Lobsingende Engel kommen vor Ps 29 1 2 103 20 21 148 2, Jes 6 3, gleichsam als himmlische Leviten I Chr 6 16 17 15 16—22 16 4—36 23 5 30, II Chr 31 2. Nach dem Weggang der *Engel* **15** (als Gegensatz zu ihnen hat rec. καὶ οἱ ἄνθρωποι vor οἱ ποιμένες) wollen ***die Hirten*** διέρχεσθαι (fast nur lucanisch) δή (= igitur, ***also:*** dient zur Verstärkung des Imperativs und des Conjunctivus adhortativus) ἕως (Conjunction als Präposition) Βηθλεέμ: ***hingehen*** durch das Feld ***bis nach Bethlehem und besehen***, was dort sich ereignet hat. Also ῥῆμα wie 1 37 65 und τὸ γενόμενον ῥῆμα wie Act 10 37 (J. Ws). Anderenfalls würde es wegen 17 19 = verbum stehen: ***das*** nach seinem Inhalt zu verstehende ***Wort, das geschehen ist*** (B. Ws). BEDA übersetzt sogar: videamus verbum quod (caro) factum est. ***Sie*** suchten **16** und ***fanden*** (ἀνεῦρ.). Von dem **18** Berichteten (περί gehört zu ἐθαύμ.) verrathen freilich die Nazaretaner 4 22 keinerlei Kenntniss, ***Maria aber*** **19** ***behielt*** wie Jakob Gen 37 11 (Dan 7 28) ***alle diese Worte*** (τὰ ῥήματα wird hier und 1 51 von den Meisten hebräischartig als Bezeichnung des ganzen Vorgangs gefasst), ***indem sie*** dieselben zusammenreimte, d. h. ***deutete***. Dem Staunen der Leute ob der ihnen von Seiten der Hirten gewordenen Kunde 18 entspricht die **20** berichtete Uebereinstimmung des von diesen selbst Erlebten mit der Engelbotschaft.

Digitized by Google

Beschneidung und Darstellung des Neugeborenen. Lc 2 21—39. Die Stelle **21** ist sachlich Parallele zu 1 59, im Vordersatze angelegt wie die hebräischartigen Constructionen mit καὶ ἐγένετο ὅτε, worauf der Nachsatz, ähnlich wie nach ἐγένετο δέ (s. zu 1 9), gleichfalls hebraisirend mit dem, im abendländischen Text schon früh weggefallenen, καί beginnt; dasselbe καί = vav consecutivum auch 28 (J.Ws). Jesus heisst Gal 4 4 γενόμενος ἐκ γυναικός, γενόμενος ὑπὸ νόμον. Diese treue Gesetzesbeobachtung (Phl 3 5; Jos. Ant. I 12 2) feiert unser Abschnitt. *Als* **22** *erfüllt wurden die Tage ihrer* (αὐτῶν beruht auf einer irrigen Vorstellung, da es sich nur um Maria handeln kann; Fn 16 und J.Ws machen die Redaction der „Quelle" durch Lc dafür verantwortlich) ***Reinigung*** = Lev 12 6, בְּמֹלֹאת יְמֵי טָהֳרָהּ. Schwerlich verträgt übrigens eine solche Erzählung den Gedanken einer wunderbaren Geburt als Voraussetzung (vgl. J.Ws gegen Fn 32). Nach der 1. Woche war die Wöchnerin, falls ihr Kind ein Knabe war, noch 33 Tage hauspflichtig (Lev 12 3 4). Nur während dieser 40 Tage halten sich Jesu Eltern nach Lc in Bethlehem auf. Die Erzählung ist beherrscht von dem Gesichtspunkte einer Dar- und Vorstellung des Neugeborenen vor Gott in dessen Tempelhause. Vorbild ist I Sam 1 24 προσήγαγον ἐνώπιον κυρίου. Eigentlich aber bestand der Zweck des Tempelbesuches erstlich in der Loskaufung der Erstgeburt (Num 18 15 ist dabei von einem προσφέρειν κυρίῳ die Rede, daher der sacrificielle Ausdruck παραστῆσαι τῷ κυρίῳ, wie Rm 12 1), worauf **23** = Ex 13 2 12 (πᾶν ἄρσεν διανοῖγον μήτραν = כָּל־פֶּטֶר רֶחֶם mindestens gegen den partus clauso utero der kath. Lehre), zweitens in der Darbringung des Reinigungsopfers in Form eines Armenopfers, worauf **24** = Lev 12 8, vgl. 5 11, hinweist. Das καὶ τοῦ δοῦναι hängt wie παραστῆσαι 22 von ἀνήγαγον ab. Als Typen der auf das messianische Heil harrenden Adventsgemeinde in Israel treten im Tempel Symeon 25—35 und Hanna 36—38 auf. Jener (שִׁמְעוֹן = Erhörung, gräcisirt Simon) heisst **25** εὐλαβής, von εὖ und λαβεῖν, cautus, religiosus, auch bei Griechen mit δίκαιος verbunden, in LXX = חָסִיד fromm, gewissenhaft, im NT nur lucanisch, Act 2 5. Die Bezeichnung des messianischen Heils als παράκλησις nimmt Bezug auf παρακαλεῖτε Jes 40 1; das Warten darauf wie 23 51 = Mc 15 43. Dreimal wird 25—27 der hl. Geist hervorgehoben, von dem **26** dem Symeon die Gewissheit geworden war, *er sollte den Tod nicht sehen* (רָאָה מָוֶת Ps 89 49 = experiundo cognoscere, Joh 8 51), *bevor er den Messias des Herrn erblickt.* Derselbe Geist führt ihn **27** zur rechten Stunde *in den Tempel*, als eben *die Eltern* (so in diesem Stück auch 2 41 43, vgl. „Vater und Mutter" 2 33 48) hereintreten, *um nach dem im Gesetz vorgeschriebenen Herkommen* (τὸ εἰθισμένον von dem nur hier im NT begegnenden ἐθίζειν, vgl. II Mak 14 30) *zu thun*, legt ihm aber auch, worauf schon 2 25 πν. ἦν ἅγ. ἐπ' αὐτόν (nämlich herabgekommen) hinwies, den Lobgesang in den Mund, welcher in 3 zweizeilige Strophen zerfällt: Dank (29), Begründung (30 31), Weissagung (32). Nach dem Zusammenhang mit 26 und dem Num 20 29, Tob 3 6 bezeugten Sprachgebrauch hat man das ἀπολύεις **29** von jeher als bildliche Bezeichnung des nunmehr dem Symeon beschiedenen Todes gefasst. Erst Neuere denken an Entlassung aus dem Dienstverhältniss, weil von δοῦλος und δεσπότης die Rede ist. Aber dies geschieht gerade darum, weil sein Leben als Gottesdienst erscheint; jetzt geht er *befriedigt* (ἐν εἰρήνῃ wie Gen 15 15, II Sam 3 21) von dannen, wie Jakob Gen 46 30. Denn **30** mit Augen hat er gesehen τὸ

Digitized by Google

σωτήριον (LXX für יְשׁוּעָה oder יֵשַׁע) τοῦ θεοῦ wie 3 6, Act 28 28 nach Jes 40 5, abstractum pro concreto, *welches* 31 Gott *bereitet hat* (ἑτοιμ. wie Mc 10 40, Mt 20 23 25 34, Apk 12 6) *angesichts aller Völker* (Ps 98 2 3, Jes 52 10), so dass diese es als für sich bestimmt erachten dürfen (J.Ws findet die Auszeichnung Israels vor allen Heiden judenchristlich). Die Specialisirung dieses Gedankens bringt 32, dem zu Folge jenes Heil *ein Licht* ist, *um Heiden Offenbarung* zu bringen (nach Jes 42 6 49 6 εἰς φῶς ἐθνῶν) *und deinem Volke Israel zur Verherrlichung* zu dienen (Jes 46 13), sofern eben es Ausgangs- und Mittelpunkt der ökumenischen Gottesverehrung sein wird Jes 2 2 3 11 10 60 1—16. Am natürlichsten wird δόξαν von εἰς abhängig und mit ἀποκάλυψιν parallel gedacht, könnte übrigens auch selbständig, d. h. mit φῶς parallel als 2. Apposition zu σωτήριον stehen. Die ganze Weissagung ist vom Standpunkte des lucanischen Universalismus entworfen, wogegen Rm 11 11 15 (Fn 21 f) nicht angerufen werden kann, da zunächst nicht eventus, sondern intentio entscheidet, der letzte eventus Rm 11 16—32 aber der ersten intentio vollkommen entspricht. Der Umstand, dass 33 nicht blos wieder von *Vater und Mutter* die Rede ist (s. zu 2 27 und zu 1 35), sondern diese auch *erstaunen* ob der ihrem Kinde geweissagten ausserordentlichen Bestimmung (nach Fn 22 nur ob des Umfangs seines messianischen Wirkens), beweist, dass der Evglst hier einen Stoff verarbeitet, in welchem die Vorstellung von der übernatürlichen Erzeugung noch nicht durchgeschlagen hatte. Seine eigene Hand bemerkt man gleichwohl, wenn 34 dem Symeon Worte in den Mund gelegt werden, wie sie erst auf Grund späterer Erfahrungen Jesu und der Gemeinde möglich und denkbar sind. Erstmalig nämlich hat Jesus selbst auf Grund von Jes 8 14 15 einen solchen Ton angeschlagen (Mt 21 44); hier aber lehnt sich die Schilderung des kritischen Erfolges an den Vorgang des Pls (Rm 9 33, II Kor 2 16) an. Christus *ist bestimmt* (κεῖται wie I Th 3 3, Phl 1 16) *zu einem Zeichen* (Panier = σημεῖον wie נֵס Jes 11 12 13 2), *das Widerspruch erfährt* (Hos 4 4, Hbr 12 3), ja solchen herausfordert, das σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ (I Kor 1 23, Gal 5 11), zu dem Zweck 35, *damit aus vielen Herzen heraus* (ἐκ wie Rm 6 17) die innersten *Gedanken ans Licht gekehrt würden* (I Kor 4 5). Es soll offenbar werden, wohin Jeder im tiefsten Grunde seines Herzens neigt, Mt 10 26, Joh 3 19—21. Nur zwischensätzlich wird der Maria eine besonders intensive Erfahrung von diesem Hasse der Welt in Aussicht gestellt: καὶ σοῦ δὲ (fehlt BL it vg, s. zu 1 76) αὐτῆς. Gemeint ist nicht etwa Zweifel (Orig.) oder Martyrium der Maria (Epiphanius), eher das ἀντιλέγεσθαι (B.Ws) und die Erfahrung der Verwerfung ihres Sohnes durch sein Volk (Fn 22), in letzter Linie also das Kreuz (Euth.), obwohl Lc selbst das Bild der Mater dolorosa noch nicht zeichnet, vgl. Joh 19 25. Zu Symeon kommt 36 (καὶ ἦν wie 25, also nicht aderat, was erst 38 folgt) als Vertreterin weiblicher Prophetie (προφῆτις = נְבִיאָה, Ex 15 20, Jes 8 3, vgl. Act 2 17 21 9, Apk 2 20), *Hanna* (חַנָּה = Gnade, Huld hiess Samuels Mutter I Sam 1 2). Von dieser *Tochter Phanuel's* (פְּנוּאֵל = πρόσωπον θεοῦ) wird in einem schwerfälligen, mit ἦν zu ergänzenden, Zwischensatz, in welchem aber gerade die unvermittelte Coordination zweier Participia gut lucanisch ist, gesagt, dass sie *sehr betagt* gewesen sei (s. zu 1 7, nur tritt pleonastisch πολλαῖς hinzu) und, nachdem sie einst als Jungfrau geheirathet und nur *7 Jahre* lang vermählt gewesen war 37, als *Wittwe* (demnach ist sie nur einmal verheirathet gewesen,

Digitized by Google

Jdt 16 22, I Tim 5 9 μὴ ἔλαττον ἐτῶν ἑξήκοντα γεγονυῖα, ἑνὸς ἀνδρὸς γυνή) *bis* (ἕως gegen rec. ὡς) ***in ihr 84. Jahr***, d. i. 7 × 12 Jahre lang, gelebt habe. So, wenn αὐτῇ gelesen wird, während dagegen die Parallelen 7 12 8 42 für αὕτη sprechen (Blass, Grammatik 160), womit dann ein neuer Satz beginnt, dessen Verbum aus 36 zu ergänzen wäre. Andernfalls schliesst mit τεσσάρων ein Zwischensatz und kehrt der Nebensatz ἥ οὐκ κτλ. zu der 36 eingeführten Hanna zurück, um weiter von ihr zu berichten, dass sie als Musterwittwe ihre lange Lebenszeit mit frommem Tempeldienst ausgefüllt habe; vgl. I Tim 5 5 ἡ ὄντως χήρα καὶ μεμονωμένη ἤλπικεν ἐπὶ θεὸν καὶ προσμένει ταῖς δεήσεσιν καὶ ταῖς προσευχαῖς νυκτὸς καὶ ἡμέρας. Letzteres bedeutet indessen: bei Nacht und Tag, während der Accus. temporis die Länge der Dauer ausdrückt; dieselbe Stellung auch Act 26 7, Mc 4 27, sonst umgekehrt: Tag und Nacht. In Folge dessen ist sie denn auch **38** in der Lage, ***zur selben Stunde*** zu Symeon zu treten (ἐπιστᾶσα) und Gott zu preisen (ἀνθωμολογεῖσθαι, eigentlich bekennen, LXX = הודה, z. B. Ps 79 13). Die λύτρωσις Ἰερουσαλήμ (Jes 40 2) ist = παράκλησις τοῦ Ἰσραήλ 25. Die Rückkehr **39** steht im Widerspruch mit Mt 2 23.

Aus der Knabenzeit. Lc 2 40—52. Die Bemerkung **40** bildet Parallele und Variation zu 1 66 80; als Beleg zu ihrer Aussage schliesst sich daran die Geschichte vom Zwölfjährigen. Wie **41** ***seine Eltern alljährlich zum Fest*** (τῇ ἑ. gehört zu ἐπορ.) ***nach Jerusalem reisen***, so thaten schon die Eltern Samuels, die zur Stiftshütte nach Silo wanderten I Sam 1 3 21 2 19. Insonderheit das ***Passa*** wird erwähnt, weil es das erste und vornehmste im Jahresumlaufe der jüd. Feste war, dem Andenken an den Auszug aus Aegypten, also der Geburtsstunde der israelitischen Nationalität gewidmet Dtn 16 1—8. Uebrigens bezog sich die Pflicht aller Männer, sich am Centralheiligthum einzufinden, ausserdem auch auf Pfingsten und Laubhütten Dtn 16 16. Die **42** erwähnten ***12 Jahre*** (Genet. wie 3 23, Act 4 22) entsprechen allerdings nur ungefähr dem Zeitpunkt, da man nach einer erst nachtalmudischen Bestimmung gesetzespflichtig, ein בַּר מִצְוָה wurde, nämlich mit 13 Jahren; in früheren Zeiten bildete nicht ein bestimmtes Alter, sondern der Eintritt der Mannbarkeit diese Grenze, und gewissen Geboten gegenüber war auch schon der Knabe verpflichtet, Schr II 426. Nur die strengere Gewöhnung scheint nach Joma 82, Ketubot 50 mit dem 12. Jahr begonnen zu haben. Josephus, Vita 2, legt sich selbst schon im 14. Lebensjahr den Besitz einer so genauen Kenntniss des Gesetzes zu, dass Notabeln von Jerusalem ihn besuchten, „um von ihm in Betreff der Gesetze Genaueres zu erfahren". Wegen des folgenden Aoristes τελεσωσ. muss ἀναβαιν. imperfectisch genommen werden: ***bei ihrem diesmaligen Hinaufziehen*** (עֲלִיָּה stehender Ausdruck vom festlichen Zug nach dem hochgelegenen Jerusalem, daher schon 2 22 ἀνήγαγον) ***und*** zwar ***als sie*** **43** ***die*** bekannten 7 ***Festtage*** (Ex 12 15, Lev 23 6—8, Dtn 16 4 8) ***hinter sich hatten*** (Aorist zur Hervorhebung der Thatsache), ***blieb der Knabe in Jerusalem zurück***, was durch das, bei der grossen Menge der Festpilger entstandene, Gedränge verursacht sein konnte. Die Eltern ***glauben*** also **44**, ***er werde*** schon ***bei der*** befreundeten (συγγενεῖς sind die Verwandten, wie auch γνωστοί zuweilen in LXX, aber nicht im NT, s. zu Joh 18 15) ***Reisegenossenschaft sein:*** die galiläischen Karawanen hatten sich demnach bereits wieder in Bewegung gesetzt, um heimzukehren. Am 1. Tag reisen die Eltern ihnen nach, am 2. kehren

Digitized by Google

sie **45** zurück und am 3. finden sie **46** den Knaben zu Füssen lehrender Rabbinen sitzend in einer Schule im Tempelhof; es war Uebung, dass die Schüler nicht blos zuhörten, sondern auch Fragen stellten (Schr II 324). So ist hier Jesus forschend und suchend, nicht aber, wie dann die christl. Kunst that, lehrend und predigend vorzustellen. Die unter den Eindrücken erstmaliger Theilnahme am Nationalfest und Tempeldienst gesteigerte Stärke der religiösen Empfindung liess das Kind in ihm zurücktreten. Darüber, dass die Eltern erschrecken **48**, s. zu 2 33. Der Vorwurf seiner Mutter ἰδοὺ ὁ πατήρ σου κἀγὼ ὀδυνώμενοι ἐζητοῦμέν σε erinnert an die Meldung Mc 3 32 ἰδοὺ ἡ μήτηρ σου καὶ οἱ ἀδελφοί σου ζητοῦσίν σε, und so dürfte unsere Erzählung wohl zugleich dazu dienen, den bei Lc fehlenden Auftritt Mc 3 21 sammt seinen auf 3 31—35 = Lc 8 19—21 sich erstreckenden Consequenzen zu ersetzen und den dort auf Maria fallenden Schatten zu mildern (Pfl 426 f 440 512). Abweisend, wie dort der Mann, antwortet hier der Knabe **49** τί ὅτι = warum (wie Act 5 9) ἐζητεῖτέ με: das Suchen war unnöthig, denn sie hätten wissen können, dass es für ihn nur Einen Anziehungspunkt in der weiten Stadt gab. Als Sohn muss er sein ἐν τοῖς τοῦ πατρός (Gen 41 51 τὰ τοῦ πατρός μου), was allerdings = in rebus patris heissen könnte (Bezeichnung der Beschäftigung wie 1 Tim 4 15), da es sich aber im Zusammenhang um den Ort handelt, wo er zu suchen gewesen wäre, doch eher auf den Tempel hinweist (Beispiele für Beides bei Field).

Die Linie des menschlich Natürlichen und zugleich auch Schönen wäre allerdings überschritten, wenn der göttliche πατήρ μου im Gegensatze zu dem irdischen πατήρ σου 48 gemeint wäre. Einige Versuchung zu solcher Auffassung liegt vor in der contrastirenden Nähe beider Ausdrücke und ist bei einem Schriftsteller, welcher schon bezüglich des Vorläufers 1 41 44 berichtet, fast unvermeidlich (Hgf), zumal wenn man ἐν τοῖς τοῦ πατρός μου (vgl. ἐν τοῖς συγγενέσιν καὶ τοῖς γνωστοῖς 44) fassen dürfte: „bei Gottes Dienern und Liebhabern seines Wortes" (Döderlein, Neue JdTh 1892, 606—619). Bei richtiger Auslegung aber würden die betreffenden Worte nicht einmal dazu nöthigen, ihnen eine frühe Ahnung des künftigen Berufes abzulauschen; sie sind auch als erste sinnige Kundgebung eines religiösen Bewusstseins von hervorragender Kraft und Tiefe, als blitzartige Offenbarung der innersten Richtung seines Charakters verständlich genug (Wdt II 64 f). Den Eltern aber blieb er **50** mit dieser ungetheilten Hingabe an das Höchste ein Räthsel. Haben sie die himmlischen Offenbarungen vor und bei der Geburt dieses Kindes bereits wieder vergessen oder bilden dieselben eben noch nicht die Voraussetzung unserer Geschichte? Vielleicht aber gehört das Staunen 2 33 und Nichtverstehen überhaupt zum Stil der Wunderbares berichtenden Sage. Denn auf der anderen Seite lässt sich ja auch nicht leugnen, dass die ersten aus Jesu Mund berichteten Worte, sofern sie eine treffende Vorausdarstellung des Tiefsinnes und der Aufgabe seines ganzen Lebens enthalten, durchaus dem Trieb der Sage entsprechen, grosse Männer „schon als Knaben" in einer ihrer hohen Bestimmung zugewandten Thätigkeit oder Situation zu zeigen. So ging Augustus einst als Wiegenkind verloren, um am anderen Morgen auf der Glück verheissenden Morgenseite der höchsten Zinne des Hauses angetroffen zu werden, Suet., Aug. 94. Eine direkte Parallele zu unserer Scene bietet die Buddha-Legende, vgl. R. Seydel, Die Buddha-Legende und das Leben Jesu², 1897, 24 f.

Jedenfalls fühlt unser Erzähler das Bedürfniss, jenes momentane Heraustreten aus den Schranken der Kindespflichten alsbald **51** durch Bezeugung ständigen Gehorsams Phl 2 8 zu mildern. Die Schlussbemerkung über Maria

Digitized by Google

reproducirt den Gedanken 2 19, wie 52 an 40 anknüpft: thatsächlich entspricht sie dem I Sam 2 26 von Samuel Berichteten, welcher I Sam 3 1—14 schon als Knabe den Ruf und Spruch Gottes vernommen hat. Auch des Moses frühe Verständigkeit war nach Josephus, Ant. II 9 6, und Philo, Vita Mos. 1 5, ausser Verhältniss zu seinem Alter. Uebrigens bedeutet in dieser, für die echt menschliche Entwickelung Jesu oft angerufenen, Stelle ἡλικία nicht Alter (so alle Exegeten vor Beza), da sich eine Zunahme an Jahren von selbst versteht, sondern wie 19 3 12 25 = Mt 6 27 Gestalt, Wuchs, Leibesgrösse, entsprechend dem ἐπορεύετο καὶ ἐμεγαλύνετο I Sam 2 26.

Johannes der Täufer. Lc 3 1—6 = Mc 1 1—6 = Mt 3 1—6. In seinem Bestreben, „genau und der Reihe nach zu erzählen“ (1 3), bestimmt Lc die ἀρχή Mc 1 1 genauer und gibt 1 statt ἐν ταῖς ἡμ. ἐκ. Mt 1 eine sechsfache synchronistische Bestimmung, mit welcher er die evang. Geschichte in den Rahmen der grossen Weltgeschichte eingliedern will. Wie sonst, so leiten ihn auch hier Erinnerungen aus LXX. Denn so gut man zu 2 das ἐγένετο ῥῆμα κτλ. Jer 1 1 2 4 zu citiren pflegt, wird man auch zu 1 das Vorbild in Jer 1 2 3 finden müssen, wonach das Wort des Herrn an Jeremias erging vom 13. Jahr des Josias bis zum 11. Jahr des Zedekias. Das *Jahr*, in welchem dasselbe Wort an Johannes erging, *das 15. des Tiberius*, führt vom Tode des Augustus am 19. August 14 n. Chr. auf 28—29 n. Chr. Die Rechnung nach ein Kaiser- statt nach Consuljahren kam seit Nerva und Trajan auf: dies auch ein Datum für Lc; s. Einl. III 3. Dagegen wäre die Rechnung von der schon Ende 11 oder Anfang 12 beginnenden Mitregentschaft des Tiberius an eine völlig vereinzelt dastehende, gänzlich unmotivirte Erscheinung. Gleichwohl hat die Apologetik zu einer solchen Annahme gegriffen, weil dann Jesus schon etwa 26 aufgetreten sein könnte, was unter der Voraussetzung, dass er noch unter Herodes geboren wurde, besser zu den 30 Jahren 3 23 stimmen würde. Aber theils existirt auch eine Tradition, die ihn über 40 Jahre alt werden lässt (Joh 8 57, Iren. II 22 5 6), theils führt Lc 2 2 auf 6 n. Chr. als Geburtsjahr, wozu die mancherlei Anzeichen, die auf 35 als die, allerdings zugleich auch spätmöglichste, Zeit der messianischen Wirksamkeit Jesu hinweisen, stimmen würden. Auf 27—28 führen die 46 Jahre Tempelbau Joh 2 20. Letzterer Ansatz hängt damit zusammen, dass dem kirchl. Alterthum das Consulatsjahr der beiden Gemini, d. h. 29 (welches für das 15. Jahr des Tiberius aus den Consulartabellen leicht erschlossen werden konnte), als das Jahr des Auftretens Jesu, also auch der Johannestaufe (freilich zugleich auch als Jesu Todesjahr) gegolten hat. Als damaliger Stellvertreter des Kaisers in Judäa wird *Pontius Pilatus* genannt, welcher von 26—36 Procurator (eigentlich ἐπίτροπος, daher D ἐπιτροπεύοντος, it vg: procurante; so hiess er als Unterbeamter des Präses von Syrien) gewesen ist, also mit seiner Verwaltungsperiode gerade die schon gewonnenen termini a quo und ad quem für das öffentliche Auftreten des Täufers und Jesu umfasst. Aber nur über die Theile des durch das Testament des Herodes zerrissenen Königreichs, welche dem Archelaus gehört hatten, erstreckte sich seine Gewalt, s. zu Mt 2 22. Daneben bestanden noch als selbständige Vierfürsten (τετράρχαι nannte man damals unter Voraussetzung der Viertheilung ursprünglich zusammengehöriger Ländermassen solche kleine Fürsten) die Brüder des 6 n. Chr. abgesetzten Archelaus, nämlich als Herrscher von *Galiläa* und Peräa *Herodes* Antipas (erst 39 abgesetzt)

Digitized by Google

und als Herrscher der nördlichen und östlichen Theile (Josephus nennt Ant. XVII 8 1 11 4 XVIII 4 6 5 4, Bell. I 33 8 II 6 3 12 8 III 10 7 Trachonitis, Batanäa, Gaulanitis, Auranitis, Paneas) ***Philippus*** (gestorben 34).

Wenn Lc neben ***Trachonitis*** noch ***Ituräa*** nennt, so könnte er höchstens das Stück des ehemaligen Besitzes des Zenodorus meinen, welches nach Jos. Ant. XVII 11 4, Bell. II 6 3 auf den Philippus aus der Erbschaft seines Vaters übergegangen war. Wahrscheinlich geht er aber aus von dem Stande der Dinge, wie er unter Agrippa II, dem letzten und dem Schriftsteller jedenfalls noch am nächsten stehenden, vielleicht gleichzeitigen, jüd. König, sich gestaltet hatte. Er will nachweisen, wer im 15. Jahr des Tiberius das Gebiet jenes Fürsten besessen hat. Nun gehörten aber zu diesem Gebiete ohne Zweifel auch die Ituräer, deren Wohnsitze am Libanon gesucht werden müssen. Ueber diese hatte zur Zeit des Agrippa I nach Cass. Dio 59 12 ein gewisser Soëmus geherrscht, dessen Gebiet freilich nach Tac., Ann. 12 23 in Folge seines 49 n. Chr. erfolgten Todes der Provinz Syrien einverleibt worden wäre. Da nun aber nach Jos. Vita 11 ein ἔκγονος Σοέμου mit Namen Varus am Libanon herrschte, scheint diesem dabei wenigstens ein Theil des Besitzthums des Soëmus verblieben zu sein. Seine ἐπαρχία aber hat nach Jos. Bell. II 12 8 Claudius dem Agrippa II geschenkt. Freilich führte der Titel Tetrarch genau genommen noch auf einen 4. Besitzer, der sich mit Archelaus, als dessen Nachfolger Pilatus gilt, Antipas und Philippus in die Erbschaft des grossen Herodes getheilt hätte. Indem der Evglst nach einem solchen sich umsieht, begegnet ihm der Ausdruck ἡ Λυσανίου τετραρχία bei Jos. Ant. XVIII 6 10 XX 7 1, wo dieses Gebiet dem Agrippa I und dann auch dem Agrippa II geschenkt wird, und zwar nach Ant. XIX 5 1, Bell. II 11 5 als Zugabe zu dem grossväterlichen Reiche des Ersteren, nach Bell. II 12 8 speciell zu der, dem Zweiten zugewiesenen, Tetrarchie des Philippus. Dies schien auf ursprüngliche Zusammengehörigkeit zu weisen, wie auch auf derselben Spur weiter wandelnd Euseb. KG I 9 1 annimmt. Die Nennung des ***Lysanias*** würde also auf einem Missverständniss beruhen. So wenigstens unter der Voraussetzung, dass der 3. Evglst sich einigermaassen im Josephus umgesehen habe, ohne aber im Stande gewesen zu sein, aus den zahllosen Notizen der weitläufigen Schriften desselben ein klares Bild von der politischen Lage Palästinas zur Zeit Jesu zu gewinnen. Wo eine solche Voraussetzung abgelehnt wird, benützt man die angezogenen Stellen, um neben dem geschichtlichen Lysanias noch einen 2. zu construiren, welcher ungefähr ebenso viele Jahre n. Chr. anzusetzen wäre, wie jener v. Chr. Ἀβιληνή hiess nämlich von ihrer am Südende des Antilibanon, nordwestlich von Damaskus gelegenen Hauptstadt Ἄβιλα (jetzt das Dorf Suk mit dem sog. Grab des Abel, Nebi Abil, zu unterscheiden von dem Abila der Dekapolis) die umliegende Landschaft, welche aber Josephus nach der herrschenden Meinung nie im Zusammenhang mit dem älteren, sondern stets nur als Tetrarchie eines jüngeren Lysanias nennen würde. Nun aber war jener, den noch Cassius Dio 49 32 „König der Ituräer" nennt, der Sohn eines Dynasten von Chalcis (nach Josephus Ant. XIV 7 4 ὑπὸ τῷ Λιβάνῳ ὄρει) mit Namen Ptolemäus, Sohnes des Mennäus. Seit 40 v. Chr. Herrscher, wurde er 36 der Kleopatra zu Gefallen von M. Antonius getödtet (Jos. Ant. XV 4 1, Cass. Dio 49 32). Seither ist sein Reich von den Römern bald verpachtet (nämlich an einen gewissen Zenodorus, wahrscheinlich Sohn des Lysanias), bald stückweise verschenkt worden; so namentlich nach dem Tode des Zenodorus 20 v. Chr. dessen „Tetrarchie" (Cass. Dio 54 9) an Herodes den Grossen. Wenn Josephus die Gebiete von Chalcis und Abila (bzw. Reich des Lysanias) unterscheidet (dies der Haupteinwurf gegen die hier vorgetragene Ansicht), so hängt dies mit den verschiedenen Schicksalen zusammen, welche den einzelnen Stücken des grossen

Digitized by Google

ituräischen Reiches des Ptolemäus und Lysanias beschieden waren. Doch lässt gerade die neben Ant. XX 7 1 und Bell. II 11 5 angeführte Hauptstelle Bell. II 12 8 ἐκ τῆς Χαλκίδος Ἀγρίππαν εἰς μείζονα βασιλείαν μετατίθησι δοὺς αὐτῷ τήν τε Φιλίππου γενομένην τετραρχίαν. αὕτη δὲ ἦν Βαταναία καὶ Τραχωνῖτις καὶ Γαυλανῖτις. προστέθηκε δὲ τήν τε Λυσανίου βασιλείαν καὶ τὴν Ὀνάρου γενομένην ἐπαρχίαν kaum die Annahme zu, dass Josephus hier an einen dem Leser noch gar nicht vorgestellten Lysanias denke. Abila aber liegt blos 20—25 Kilometer südöstlich von Chalcis. Der zuerst auf letzteres beschränkte Agrippa erhielt also gegen Herausgabe dieses kleinen Gebietes 53 n. Chr. das alte Abilene wieder, welches herkömmlicher Weise und auch noch bei Ptolemäus 5 18 nach Lysanias genannt wird. Dass diesen Lysanias Josephus nicht gelegentlich auch einen Tetrarchen, sondern nur sein Gebiet eine Tetrarchie nennt, kann doch nicht als Anweisung zur Unterscheidung eines jüngeren Lysanias gelten. Auch mit inschriftlichem Material sollte diese Unterscheidung begründet werden. Aber das Document von Heliopolis ist nur halb leserlich und dasjenige von Abila, auf welchem der Name Lysanias sicher steht, gibt über dessen Zeitverhältnisse keinen sicheren Aufschluss, sondern nur darüber, dass er einen Freigelassenen mit Namen Nymphäus gehabt habe. Auf einen jüngeren Lysanias deutet beide Inschriften namentlich SCHR (vgl. aber J.WS, zu Lc 347 f), welcher zugleich die genauesten Aufschlüsse über die Geschichte von Chalcis, Ituräa und Abilene gibt I 593—608.

Eine ähnliche Unsicherheit gibt sich auch in der Notiz **2** über die Hohepriester des Jahres zu erkennen. Es gab überhaupt jedesmal nur Einen Hohepriester, und dies war während der ganzen Amtsdauer des Pilatus Kaiphas, vgl. Jos. Ant. XVIII 2 2 4 3. Lc aber scheint Kunde erhalten zu haben, als ob Hannas dies gewesen wäre, vielleicht weil er bei dem Process Jesu und der Apostel eine entscheidende Rolle gespielt, wahrscheinlicher noch, weil der Mann, welcher nicht blos selbst von 6—15 n. Chr. Hohepriester gewesen war, sondern auch seine 5 Söhne nach einander zu dieser höchsten Würde gelangen sah nach Jos. Ant. XX 9 1, zeitlebens grosses Ansehen genossen hat; auch Kaiphas, welcher von 18—36 das Amt bekleidete, war nach Joh 18 13 sein Schwiegersohn. So bildete sich dem Evglsten die Anschauung, dass Hannas (der Ananus des Josephus) der eigentliche Hohepriester gewesen sei, während er nicht recht weiss, was mit dem Mt 26 3 57, vgl. Joh 18 13—24, genannten Kaiphas anzufangen. Daher die seltsame, auch Act 4 6 wiederkehrende Ausdrucksweise: die ***Hohepriester Hannas und Kaiphas.***

Lc unterscheidet **3** die, 2 = 1 80 schon genannte, jüd. Wüste von der aus Mt 3 5 aufgenommenen Jordansau. Indem Lc aber nicht die Leute von da zum Täufer, sondern diesen zu ihnen kommen lässt, macht er ihn zum Wanderprediger, und über solcher Umstellung von Mt 3 5 fällt Mt 3 4 = Mc 1 6 die, übrigens vorher 1 15 und nachher 7 25 33 ähnlich beschriebene, Diät des Täufers aus, während das Citat Mt 3 3 = Mc 1 3 erweitert wird. Nachdem **4** in Wiedergabe desselben zunächst die Quelle reproducirt ist (daher τὰς τρίβους αὐτοῦ wie Mc 3 = Mt 3 gegen LXX), schlägt Lc den Text selbst auf, um auch die Verse Jes 40 4 5 zur Vervollständigung des Citates auszuschreiben, was jedoch nicht ohne Freiheit in der Wahl der Ausdrücke geschieht. Dabei passt unter seinen socialen Gesichtswinkel besonders, dass **5** ***jegliche Schlucht ausgefüllt, jeder Berg und Hügel*** aber ***erniedrigt werden soll.*** An sich ist das, wie die folgende Rectificirung der Wege, Bild der Beseitigung sittlicher Hindernisse. Wesentlich aber kommt es bei dieser Erweiterung dem Universalisten auf **6** an: dass ***alles Fleisch das Heil Gottes*** (s. zu 2 30) ***sehen*** solle.

Digitized by Google

Busspredigt des Täufers. Lc 3 7—9 = Mt 3 7—10. Dieselbe differirt von der Parallele Mt 7—10 fast nur in der Adresse, sofern sie **7** nicht an Pharisäer und Sadducäer, sondern *an die* zum Zweck der Taufe *hinauswandernden Volksmassen* gerichtet ist. Dagegen hat Lc die specifisch matthäischen γεννήματα ἐχιδνῶν übernommen, wie bei ihm auch ἐπορ. unmittelbar an Mt 5 und βαπτισθ. an Mt 6 anknüpft. An Stelle des καρπός Mts setzt er **8** den Plural, weil 3 12—14 die Specialisirung folgt, und statt δόξητε Mt 9 ἄρξησθε (versucht es nicht, denn es ist an keinen Erfolg bei euch zu denken); wie denn überhaupt ἄρχεσθαι mit Inf. bei ihm häufiger als bei Mc, bei diesem häufiger noch als bei Mt steht.

Standespredigt des Täufers. Lc 3 10—14. Erstes der Stücke, welche Anlass zu der Frage nach den Sonderquellen des Lc gegeben haben, inhaltlich auf gleicher Linie stehend mit Kol 3 18—4 1 = Eph 5 22—6 9, Tit 2 1—10, I Pt 2 11—3 7; es entspricht der Vorliebe des Lc für Frag- und Antwortformen (Wrl. 84 94). Zuerst die allgemeine Frage **10** τί οὖν, d. h. in Folge des 3 7—9 Gesagten, ποιήσωμεν: Conj. deliberationis, ebenso 12 14. Aber nicht blos daran, vgl. Act 2 37 16 30, mehr noch erkennt man die direkte Betheiligung des 3. Evglsten an der **11** vorangestellten Forderung des socialen Ausgleichs, verbunden mit der Zumuthung äusserster Einschränkung des Bedürfnisses: *wer zwei Röcke*, d. h. ein Unterkleid (s. zu Mt 5 40) zu viel *hat*, ergänze damit den Mangel dessen, *der* gar *nichts hat;* so wie auch Jesus Mc 6 9 = Mt 10 10 = Lc 9 3 zwei Unterkleider für Luxus erklärte. Speciell kommen **12** an die Reihe die *Zöllner* (τελῶναι, von τέλος und ὠνέομαι, vg publicani, richtiger wäre portitores), d. h. Eingeborene, welche im Dienst römischer Zollpächter als Unterpächter, oder aber, wie das damals in Palästina der Fall gewesen zu sein scheint, als unmittelbare Beauftragte des Staats, bzw. der Tetrarchen, angestellt waren und sowohl wegen dieser ihrer unpatriotischen Betheiligung an der, auf allen Strassen, Brücken und Stapelplätzen geübten, indirekten Besteuerung des Volkes als um der vielfachen Ungerechtigkeiten und Bedrückungen willen, die sie sich, um möglichst grossen Privatvortheil zu erzielen, dabei erlaubten, aufs äusserste verachtet und verhasst waren und zumal in den Augen der Pharisäer den Inbegriff aller nationalen und religiösen Verrätherei darstellten. Sie sollen **13** *in nichts*, in keinem Fall, μηδέν accus. des Bezugs, *mehr eintreiben*, πράσσειν wie 19 23, griech. Sprachgebrauch, *über das* ihnen *vorgeschriebene* Maass *hinaus*. Den, wahrscheinlich als im Dienst des Antipas stehend zu denkenden, *Soldaten* **14**, welche auch für sich eine besondere Weisung haben wollen (καὶ ἡμεῖς), wird speciell das διασείειν (= concutere, durchschütteln, erpressen, III Mak 7 21) und συκοφαντεῖν (eigentlich diejenigen angeben, welche das Verbot der Feigenausfuhr aus Attica übertreten; dann falsch angeben; überhaupt bedrücken, chicaniren, 19 8) verboten, dagegen geboten, mit der *Löhnung* (ὀψώνιον von ὄψον und ὠνέομαι, vgl. I Kor 9 7) zufrieden zu sein.

Johannes als Vorläufer des Messias. Lc 3 15—18 = Mc 1 7 8 = Mt 3 11 12. Die frei gebildete pragmatische Einleitung **15**, formell entsprechend der kurzen Einleitung Mc 7, materiell durch ἐγὼ μέν Mt 11 = Lc 16 veranlasst, lässt das Volk schon an die Erscheinung des Täufers messianische Erwartungen knüpfen, wie Act 13 25, Joh 1 19 20 25. Das ὕδατι tritt **16**, um den Gegensatz hervorzuheben, vor und ὑμᾶς hinter βαπτίζω gegen Mt 11, während

Digitized by Google

der das 2. ὑμᾶς betreffende Parallelsatz unverändert geblieben ist. Umgesetzt ist dafür 17 worden καὶ διακαθαριεῖ Mt 12 in διακαθᾶραι (mit ℵB ist die vom classischen διακαθαίρειν abgeleitete Form zu lesen, während die Späteren nach Mt verschlimmbessern); ebenso steht auch συναγαγεῖν statt des συνάξει bei Mt, mit dessen Redaction Lc im Uebrigen zusammentrifft, zumal bezüglich des hebräischartigen Relativsatzes οὗ . . αὐτοῦ, wie vorher Mc 7 = Lc 16; das 3. αὐτοῦ steht bei Lc hinter ἀποθήκην, bei Mt hinter σῖτον, vielleicht sogar viermal. Endlich bildet Lc noch 18 eine, weitere Wirksamkeit des Johannes andeutende, Joh 3 24 aufgenommene, Notiz als Ueberleitung auf 3 19 20 = Mc 6 17—19. Dem μέν entspricht δέ 3 19, und οὖν knüpft das zu Sagende an den geschilderten Thatbestand an: wie er bisher gethan, so *ermahnte er* noch weiterhin πολλὰ καὶ ἕτερα = multa alia quoque, *das Volk* evangelisirend: dieselbe Ausdrucksweise (Accusativ der Person) Act 8 25 40 13 32 14 21 16 10, während auch Lc sonst bei dem medialen εὐαγγελίζεσθαι (s. zu 1 19) den Dativ der Person (z. B. 2 10) und den Accusativ des Objekts (z. B. Act 5 42 8 4) hat.

Episode vom Tode des Täufers. Lc 3 19 20 = Mc 6 17—29 = Mt 14 3—12. Eine kurze Zusammenfassung des Inhalts der Parallelen. In 19 stellt πάντων ὧν κτλ. eine gut lucanische Attraction dar und πᾶσιν 20 sieht auf πάντων zurück; καί fehlt ℵBD. Der würdige Abschluss vieler Unthaten wird erst mit τοῦτο angedeutet, dann aber einfach referirt im Vorblick auf 9 7—9. Den Zeitpunkt der Einkerkerung lässt Lc noch 4 14 (vgl. mit Mc 1 14 = Mt 4 12) und 7 18 (vgl. mit Mt 11 2) unbestimmt.

Die Taufe Jesu. Lc 3 21 22 = Mc 1 9—11 = Mt 3 13—17. Lc zieht den ganzen Taufbericht in Einen Satz zusammen und wird dabei besonders dadurch schwerfällig, dass er 21 die ihm geläufige Construction ἐγένετο δὲ ἐν τῷ mit Infinitiv mit der gleichwerthigen d. h. ebenfalls Gleichzeitigkeit ausdrückenden, Construction des Gen. absolutus vereinigt. Während aber der Erzähler, nachdem er durch sein ἐγένετο mit der Zeitangabe darauf aufmerksam gemacht hat, dass ein Factum eintritt, die also eingeleitete Begebenheit sonst parataktisch durch καί folgen lässt (so 5 1 12 17 8 1 9 51 14 1 17 11), welches auch wegfallen kann (1 8 23 41 2 6 15), steht hier wie 6 1 6 der Hauptsatz im acc. cum infinitivo, und zwar nicht des Präsens, wobei die betreffende Handlung als gleichzeitig gedacht wäre, sondern des Aorists (vgl. Hahn): *es geschah aber, dass, als das gesammte Volk* (Ambrosius: cum baptizatus esset omnis populus) *und* dabei auch *Jesus getauft worden war und während er betete* (ein dem Lc eigenthümlicher Zug, wie auch 5 16 6 12 9 18 28 29, hier speciell dem christl. Taufbrauch entsprechend), *der Himmel* (statt des hebraisirenden Plurals = הַשָּׁמַיִם Mt und Mc) *sich aufthat* (ἀνεῳχθῆναι nach dem 3 fach augmentirten ἠνεῴχθησαν Mt 16). Das Wunder selbst wird 22 objektivirt und materialisirt, dabei aber das neben dem σωμ. εἰδει nicht mehr passende ὡς Mc 10 beibehalten.

Die Ueberlieferung des 2. Jahrh., vertreten durch einzelne Codd it am Schlusse von Mt 3 15, Justin, Dial. 88, die Praedicatio Pauli, das Diatessaron Tatians, Ephraem, Pseudo-Cyprian, De rebaptismate und das Ebjonitenevglm. bringt eine Feuererscheinung im Jordan hinzu. Ferner hat Lc die Gottesstimme statt aus Jes 42 1 vielmehr aus Ps 2 7 = Act 13 33 commentirt: υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε. So D und gute Codd it, auch Justin, Dial. 88 103, Clemens Al., Paed. I 6 25, Acta Petri et Pauli 29, Const. ap. 2 32 und weitere Zeugen, in

Digitized by Google

steigender Anzahl zusammengestellt bei USENER I 40—48, vgl. 63—65, HILLMANN, JpTh 1891, 240 f, RESCH, Agrapha 346 f 465 f, Ausserkanonische Parralleltexte III 20 f, BOUSSET, Justin 54—71 und J. WS, welche die LA aus dem ausserkanonischen Evglm Justins ableiten, während die beiden Erstgenannten sie für die ursprünglich lucanische halten; ebenso HST, ZwTh 1891, 405 409 419, BLS, ZN, Einl. II 358 f, WRI 27. Das Ebjonitenevglm combinirt beide Formen und überdies noch die von Mt 3 17. Der „heute gezeugte Gottessohn" lässt übrigens die Taufgeschichte erst recht als unverträglich mit der wunderbaren Geburt erscheinen (USENER 51 f 108). Daher vertrat auch das der Taufe geweihte Fest (Epiphania) in den frühesten Jahrhunderten noch das Geburtsfest oder galt als solches.

Geschlechtsregister Jesu. Lc 3 23—38 = Mt 1 1—17. Als Einleitung zum Geschlechtsregister schliesst **23** den Taufbericht ab mit der Bemerkung, Jesus sei, als er den Anfang machte, ***erstmalig auftrat*** (ἀρχόμενος = ἀρχή Mc 1 1 ist hinter Ἰησοῦς, nicht hinter τριάκοντα zu lesen), ***etwa 30 Jahre alt*** gewesen: die Form erinnert an Gen 41 46 (als er Herr über Aegypten wurde, war Joseph ἐτῶν τριάκοντα), die Zahl an die Levitenordnung Num 4 3 23 30 35 39 43 47. Die nun folgende Genealogie weist dieselbe Umbiegung ihres ursprünglichen Zweckes, welche diejenige des Mt am Schlusse brachte, gleich am Anfang auf. Wer diese 76 Ahnen Jesu erstmalig zusammengesucht hat, kann dies nicht mit der Absicht gethan haben, den mühsam gesponnenen Faden gerade an der entscheidenden Stelle zu durchschneiden mit der Andeutung, dass Alles auf einem Irrthum beruhe. Wohl aber schliesst nach vorangeschickter Geburtsgeschichte der 3. Evglst seine Einleitung zum messianischen Auftreten Jesu ab mit der Bemerkung, Jesus sei ***gehalten worden*** (ἐνομίζετο wie Act 16 13, überhaupt dem Lc geläufiges Wort) für einen ***Sohn Josephs***, um daran dann den, freilich eben dadurch zugleich überflüssig gewordenen, Stammbaum anzuschliessen. Dieser ist gleichfalls nach typischen Zahlen gestaltet und so gut ein Werk judenchristl. Betriebsamkeit, wie der andere. Nur weist die schlechte Orthographie der hebr. Namen, die in mannigfachen Varianten vorliegen (z. B. statt Obed **32** bieten die älteren Zeugen bald Jobed, bald Jobel) entschiedener auf hellenistischen Ursprung. Zu bemerken ist, dass Matthat und Levi **24** dem Julius Africanus bei Euseb. KG I 7 5 10 unbekannt sind; dass **33** wenigstens in ℵBL Arni und sein Sohn Admein an die Stelle von Aram (A rec.) Mt 1 3 4 treten, während Aminadab wenigstens in B fehlt; endlich dass der **36** genannte Καϊνάμ oder Καινάν nur in LXX Existenz hat, wo er Gen 10 24 11 12 13 ein Geschlecht zwischen Arpachsad und Sala bildet. Der merkwürdige Abschluss **38** τοῦ Ἀδάμ, τοῦ θεοῦ (vgl. Sap 10 1) ist für den Vertreter des Paulinismus mit seinem δεύτερος Ἀδάμ (Rm 5 14, I Kor 15 22 45—49) und der Menschheitsreligion (Act 17 26) ebenso bezeichnend wie die Zurückführung der Geschlechtsreihen nur bis auf Abraham (Mt 1 1 2) für die judenchristl. Gesichtspunkte des 1. Evglsten. Dem 3. Evglsten war die Adamsabstammung vielleicht wichtiger als die Davidssohnschaft, aber um jene zu erweisen, hätte es nicht erst eines genealogischen Apparates bedurft.

Die Versuchung Jesu. Lc 4 1—13 = Mc 1 12 13 = Mt 4 1—11. **1** bringt den, bei Lc überhaupt öfter als bei den Vorgängern in Action tretenden (s. zu 2 25, Act 1 2), „Geist" doppelt: ***Jesus*** war ***voll heiligen Geistes*** und ***wurde im Geist***, d. h. nicht etwa nach Mc 1 23 „im Zustande der Begeisterung" (HAHN),

Digitized by Google

sondern nach 2 27 auf Antrieb des Geistes, *in der Wüste* (nicht εἰς τὴν ἔρ. A Codd it) *umhergeführt*. Die mitgetheilte Gotteskraft und empfangene Gottessohnschaft sollte sich bewähren. Im Fortgang 2 ist der Zusammenstoss zweier Quellen zu bemerken, sofern nach Mc 13 die Versuchungen 40 Tage dauern, nach Mt am Ende derselben eintreten, Lc aber Beides vereinigt, wie auch der Ausdruck theils = Mc πειραζ. ὑπὸ τοῦ, theils = Mt ἐπείνασεν lautet. Dass er *gar nichts ass in jenen Tagen*, ist Steigerung des Fastens Mt 2 ins Wunderbare. Der Oberste der bösen Geister, welcher das Geschäft der Versuchung sofort in die Hand nimmt, heisst nach Mt 1 διάβολος, wie in nachpaul. Schriften; später erscheint gelegentlich auch das quellenmässige σατανᾶς, während dieses bei Mc und Pls ausnahmslos steht; dagegen fällt 3 προσελθών Mt 3 weg, ohne dass desshalb auf Absicht, den Vorgang zu verinnerlichen, geschlossen werden dürfte. Ueber die Form des Citates 4 s. zu Mt 4. Was übrigens bei Mt erst als 3. Versuchung erscheint, das hat Lc an die 2. Stelle gerückt (so gewöhnlich, für das Umgekehrte mit Beziehung auf die 3 Stationen im Leben Jesu: Wüste, Galiläa, Jerusalem HOENIG, PrM 1900, 331—337 382—394) und mit ἐν στιγμῇ χρόνου = in puncto temporis 5 zum Raumwunder auch noch ein Zeitwunder gefügt, überdies 6 dem Teufel auf seine Weltherrschaft pochende (vgl. EVERLING, Die paul. Angelologie und Dämonologie 49 f) Worte in den Mund gelegt; vgl. den κοσμοκράτωρ Eph 6 12, II Kor 4 4, Joh 12 31. Das abweisende ὕπαγε κτλ. Mt 10 = 16 23 fällt bei Lc an beiden Orten aus, 8 schon darum, weil hier noch eine 3. Versuchung folgt, die mit ihrem οὐκ ἐκπειρ. (*nicht ausversuchen*, kein griech. Wort) κύριον als einem, die versuchende Thätigkeit an sich verurtheilenden, Schlusswort erst das richtige Finale zu bilden schien. Geographische Reflexionen (bei Mt geht es von der Wüste in die Stadt und dann wieder ins Freie) mögen mitgeholfen haben, die Veränderung der Scenenfolge zu empfehlen. Die Stelle Ps 91 11 12 hat der Evglst nachgeschlagen; er führt 10 11 die beiden Sätze mit 2 recitativen ὅτι ein, lässt aber mit Mt ἐν πάσαις ταῖς ὁδοῖς σου fallen und zuletzt 13 den Teufel von Jesus scheiden ἄχρι καιροῦ. vgl. Act 13 11, d. h. *bis zur* bestimmten *Zeit*, weil jener 22 3 28 40 seine Angriffe von Neuem beginnt. Erst in diesem letzteren Zusammenhang scheinen 22 43 auch die Engel Mc 13 bei Lc nachzuwirken.

Die Rückkehr nach Galiläa. Lc 4 14 15 = Mc 1 14 15 = Mt 4 12—17. Die ganze Umgebung lässt keinen Zweifel daran aufkommen, dass Lc dieselbe Reise meint wie Mc und Mt (gegen ZN II 403 444). Aber freier als Mt formt er den Bericht um, wenn Jesus 14 ἐν τῇ δυνάμει τοῦ πνεύματος *in*, d. h. versehen mit *der Kraft des Geistes* (s. zu 1 17, d. h. fortwährend geistgetrieben) *nach Galiläa zieht*, allgemeines Aufsehen erregt und 15 wegen seiner Lehrvorträge (daher auch διδάσκειν für κηρύσσειν Mc 14 = Mt 17) in den Synagogen *von Allen gepriesen wird*, wie im Vorblick auf Mc 1 21 22 gesagt wird. Der verfrühte Anklang, den Jesus jetzt schon *über die ganze Umgegend hin*, wie 23 5, Act 9 31 42, findet, bringt zwar ein zu rasches Tempo in den Gang der Ereignisse, ist aber durch Lc 4 23 nöthig geworden, hängt also mit der 4 16—30 folgenden Antecipation der Predigt in Nazaret zusammen. Eben darum fällt auch die Predigt Mc 15 weg (WRL 27).

Verwerfung in Nazaret. Lc 4 16—30 = Mc 6 1—6 = Mt 13 53—58. Nicht irgend eine Quelle (JÜNGST 225) oder Sonderüberlieferung (J. WS), sondern

Digitized by Google

lediglich die Parallele Mt 4 13 hat die Anreihung dieser Perikope veranlasst; daher nur dort und **16** die Form Ναζαρά, und zwar hier zur Vermeidung jeglichen Missverständnisses (s. zu Mt 54) mit dem Zusatz οὗ ἦν τεθραμμένος (vgl. 2 51 52). Der Evglst hält es für natürlich, dass Jesus an seinem bisherigen Aufenthaltsorte auch erstmalig aufgetreten sei, daselbst dann aber freilich auch eine für den späteren Gang der Dinge typische Erfahrung zu machen hatte. Denn die Vaterstadt vertritt hier das Vaterland, sofern das Betragen der Nazaretaner Vorbild dessen sein soll, was Jesus von seinen Volksgenossen überhaupt zu erwarten hat, vgl. Joh 4 44. *Seiner Gewohnheit nach* erschienen, that er zunächst durch Aufstehen seine Absicht, (über eine Schriftstelle) zu sprechen, kund. Nach **17** und Act 13 15 15 21 scheint es, als seien schon damals ausser der altherkömmlichen Lesung des Gesetzes auch Vorlesungen aus den Propheten (ausser den Paraschen auch Haphtharen, vgl. Schr II 456) in den Synagogen üblich gewesen, wie man später in den christl. Gottesdiensten ausser Evglien bald auch Episteln verlesen hat. Im Unterschiede von der lectio continua des Gesetzes konnten Prophetenstellen frei gewählt werden, und so findet Jesus, *als er das Buch* öffnete, d. h. *aufrollte* (ἀναπτύξας ℵD statt ἀνοίξας B rec.), eine Stelle, welche **18 19** frei aus LXX Jes 61 1 2 mitgetheilt wird: *Geist des Herrn* ist *auf mich* gekommen, *deswegen weil er mich gesalbt*, geweiht und ausgerüstet *hat* (vgl. Ex 28 41 30 30, wo der Priester, und I Reg 19 16, wo nicht blos der König, sondern auch der Prophet gesalbt wird), *um Armen* (s. zu Mt 5 3 11 5) *frohe Botschaft zu bringen, mich gesandt hat* (hier ergänzt rec. aus LXX ἰάσασθαι τοὺς συντετριμμένους τὴν καρδίαν), *zu verkündigen Gefangenen Loslassung und Blinden Rückkehr des Gesichts, fortzuschicken Zerschmetterte*, so dass sie sich befinden *in Loslassung* (dieses Glied ist aus Jes 58 6 herübergenommen), *zu predigen ein angenehmes Jahr des Herrn*, d. h. ein solches, darin er sein Wohlgefallen erweist: Anspielung auf das Jubeljahr Lev 25 10, vgl. II Kor 6 2. Das wieder zusammengerollte Buch gibt er **20** dem *Diener* (חזן, vgl. Schr II 441) und beginnt **21** seinen Vortrag: *Heute* (II Kor 6 2, Hbr 3 7 13) *ist diese Schrift erfüllet* (Mc 1 15) *in eueren Ohren* (1 44 9 44, Act 11 22), d. h. dadurch, dass die Stimme dessen, von welchem jene weissagt, in eure Ohren dringt, vgl. 12 3. *Alle aber legten* **22** *Zeugniss zu seinen Gunsten ab und wunderten sich über die Worte der Anmuth* (χάρις wie Kol 4 6 = Eph 4 29, vielleicht aber auch nach Act 14 3 20 24 32 Gnade), die er redete, *und sagten: Ist dieser nicht der Sohn Josephs?* Verächtliche Bezeichnung des geringen Standes, wie „Sohn Kis“ I Sam 10 11, „Isais“ 20 30. Geschwister, obwohl 2 7 vorgesehen, werden hier nicht erwähnt, im Unterschiede von Mc 3 = Mt 55 56. Unter Weglassung der Notiz von dem Aergerniss Mc 3 = Mt 57 beginnt **23** die Rede Jesu mit *Jedenfalls* (sicherlich, πάντως wie I Kor 9 22, Tob 14 8) *werdet ihr mir* das, in verschiedenen Gestalten bei Juden, Griechen und Römern begegnende, *Sprüchwort* entgegenhalten: *Arzt, heile dich selber* (vgl. 23 35 37), d. h. erweise deine Wunderkraft auch hier, wo man dich kennt und am wenigsten für etwas Ausserordentliches hält (gegenüber der herkömmlichen Erklärung: fange bei den dir Nächsten, bei deinem Hause an). In dem aus Mc 4 übernommenen Spruch **24** (eine Andeutung des Uebergangs zur Grundschrift liegt in der neuen Einführungsformel εἶπεν δέ = Mt 57) bot sich das positive δεκτός nach 19 leicht statt οὐκ ἄτιμος dar. Eine Verbindung beider

Digitized by Google

Sprüche bietet das 5. λόγιον von Behnesa. Der Zusatz 25—30 bringt zunächst eine drohende Hinweisung darauf, wie schon die grössten Propheten mit Uebergehung Israels die Wohlthat ihrer Wundermacht Fremden zugewendet haben. Anstatt der 3 Jahre I Reg 17 1 18 1 erscheinen **25** wie Jak 5 17 vielmehr 3½ Jahre, die bedeutungsvolle gebrochene Siebenzahl (Unglückszahl), vgl. Dan 7 25 12 7, Apk 11 2 3 12 14 13 5. Die Eliasgeschichte **26** steht I Reg 17 8—16, die Elisageschichte **27** II Reg 5 1—14: keine der vielen Wittwen Israels, keiner der vielen Aussätzigen Israels fand Hülfe εἰ μή = ἀλλὰ μόνον die Wittwe von Sarepta τῆς Σιδωνίας (scil. γῆς) und Naeman der Syrer, also 2 Heiden. So kann Jesus in einem Moment, dem Mt 10 5 6 unmittelbar auf dem Fusse folgt, unmöglich gesprochen haben. Die Umbildung des einfacheren und geschichtlichen Berichtes tritt aber auch darin zu Tage, dass die Nazaretaner **28** von der Glaubensverweigerung (Mc 6 = Mt 58) zum fanatischen Angriff auf den sie unter die Heiden herabsetzenden Redner übergehen und ihn **29** vor die Stadt führen auf die ὀφρύς (supercilium = Augenbraue wird auch von lat. Schriftstellern für den Hochrand einer Anhöhe, eines Berges gebraucht), welche, eine grossartige Aussicht in die Gebirge wie nach der Ebene bietend, sich nur wenige hundert Fuss über die heutigen, terrassenförmig ansteigenden, Häuserreihen des Städtchens erhebt. Dieser Hügelrücken bildet gleichsam die rupes tarpeja, davon Jesus hinabgestürzt werden soll: ὥστε wom beabsichtigten Erfolg, insofern Zweckbezeichnung wie 9 52 (?) 20 20. Wenn er aber **30** ***mitten durch sie hinschreitend davongeht***, so haben darin die Alten im Geiste des Schriftstellers ein Wunder, die Neueren eine Wirkung der persönlichen Majestät Jesu gesehen.

Jesus in der Synagoge zu Kapernaum. Lc 4 31—37 = Mc 1 21—28. Wegen Mt 4 13 ἐλθὼν κατῴκησεν kommt hier Jesus ***von Nazaret***, dem hochgelegenen, herab, was Marcion, welcher sein Evglm mit 3 1 4 31 begann, als Herabkommen vom Himmel fasste. Obgleich Kapernaum schon 4 23 beiläufig erwähnt war, tritt es doch erst jetzt direkt in den Zusammenhang des Geschichtsverlaufes ein und wird daher als πόλις τῆς Γαλ. gekennzeichnet. Der schildernde Ausdruck ἦν διδάσκων hat Mc 22 seine formelle, Mc 21 seine sachliche Parallele und ist demnach von einmaligem Thun zu verstehen: Missverständniss des Plurals σάββατα Mc 21 (WRL 27). Dagegen rächt sich **32**, wo jetzt nichts Neues mehr geboten werden kann, die Antecipation 4 15. Die lucanische Erklärung von ὡς ἐξουσίαν ἔχων Mc 22 durch ἐν ἐξουσίᾳ ἦν ὁ λόγος geht in der Manier von I Kor 2 4. Erst nachdem so die Predigt und ihr Eindruck im Allgemeinen geschildert sind, folgt **33** die specielle Erzählung des Wunders. In der Umschreibung, welche der Ausdruck Mc 23 ἐν πνεύματι ἀκαθ. erfährt, ist δαιμονίου Gen. appositionis. Jesu Rede wird durch den Aufschrei des Dämonischen unterbrochen. Dabei antecipirt Lc φωνῇ μεγάλῃ aus Mc 26, so dass aus der Stimme des fliehenden Dämons die des noch gar nicht angegriffenen wird. Das Mc 24 erst später importirte ἔα bildet die einzige Eigenthümlichkeit in der Rede des Dämons **34**, wo selbst Ναζαρηνέ gegen die sonst lucanische Form Ναζωραῖος aus der Quelle aufgenommen ist. Marcion unterdrückt diese Heimathsangabe durchgängig. Die Zusätze **35** ῥῖψαν αὐτὸν εἰς τὸ μέσον und μηδὲν βλάψαν αὐτόν dienen zur Steigerung des Wunders. Da Lc von Anfang an zwischen der Schilderung der Predigt und der Erzählung des Wunders

Digitized by Google

geschieden hat, fällt **36** die διδαχή Mc 27 weg und ist λόγος wie Act 8 21 die in Rede stehende ***Sache***, nicht mehr wie kurz zuvor 32 = Wort. So wird die bei Mc auf den Doppelinhalt der Perikope zurücksehende Doppelseitigkeit des Eindrucks verwischt. Durch Weglassung von τῆς Γαλιλαίας Mc 28 beseitigt Lc das Missverständliche im Ausdruck seiner Vorlage.

Genesung der Schwiegermutter des Pt. Lc 4 38 39 = Mc 1 29—31 = Mt 8 14 15. Wie Mt 14 fällt auch **38** die Begleitung weg, und statt πυρέσσουσα Mc 30 = Mt 14 steht συνεχομένη πυρετῷ μεγάλῳ, was bei Galen als ärztlicher terminus technicus vorkommt. Das λέγ. αὐτῷ περὶ αὐτῆς bildet Lc weiterführend um in ἠρώτ. αὐτὸν περὶ αὐτῆς nach dem unclassischen Gebrauch von ἐρωτᾶν = שְׁאַל bitten. Feierlicher noch als Mt 15 und in unmissverständlichem Wunderstil erzählt **39**: ***er trat ihr zu Häupten und bedrohte das Fieber***, welches als Dämon gedacht ist, wodurch Jesu Handlung zum Exorcismus, die Scene überhaupt vergrössert und vergröbert wird. Beim Bericht über den Erfolg bringt Lc sein Lieblingswort παραχρῆμα und ἀναστᾶσα für das ἤγειρεν und ἠγέρθη der Seitenreferenten. Die Geheilte ***bediente***, d. h. bewirthete die Gäste, Lc 10 40, Joh 12 2. Trotzdem, dass Lc mit Mt 14 die Begleitung weggelassen hat, behält er inconsequenter Weise (Pt und die Zebedaiden treten erst 5 1—11 in Jesu Nachfolge), aber im Anschluss an die Quelle, den Plural bei.

Krankenheilungen am Abend. Lc 4 40 41 = Mc 1 32—34 = Mt 8 16 17. ***Nach Sonnenuntergang*** **40** ***brachte man*** ἅπαντας ὅσοι κτλ. zu ihm, er aber ***heilte sie, indem er einem jeglichen unter ihnen die Hände auflegte***, also Alle, wie auch 6 19. Um so gewisser sind die πολλοί **41** aus Mc 1 34 übernommen, wobei Lc jedoch noch schärfer als Mc zwischen den Kranken und den Dämonischen theilt. Indem er zugleich verwandte Stellen combinirt, gibt er die Worte der Dämonischen nach Mc 3 11, das ἐπιτιμᾶν nach Mc 3 12. Das häufige Vorkommen des Wortes (4 35 39) zeigt, dass Jesus in diesen Abschnitten als Dämonenbesieger gefeiert wird (Wrl. 28).

Flucht Jesu. Lc 4 42—44 = Mc 1 35—39. Weil 4 43 der Zweck des Ausgangs Jesu anders angegeben ist, als Mc 35, lässt Lc **42** das Gebet, das er in den Bericht der Quelle 3 21 eingefügt hat und 5 16 gleich wieder einfügen wird, diesmal weg, aber auch, und zwar aus demselben Grunde wie schon 4 38, den Pt und dessen Genossen; damit wird Mc 36 von selbst hinfällig. An die Stelle des suchenden Pt treten οἱ ὄχλοι (wegen Mc 37 πάντες). welche ἦλθον ἕως αὐτοῦ (wie Act 9 38 ἕως ἡμῶν) καὶ κατεῖχον αὐτόν, ihn ***fest***- und dadurch ab***hielten***, dasjenige auszuführen, was er thun wollte: πορεύεσθαι ἀπ' αὐτῶν. Den Grund seiner Flucht findet **43** in der Universalität seiner Mission, wobei aus Mc 38 ἄγωμεν κτλ. die Angabe des göttlichen Zweckes seiner Aussendung wird ὅτι ἐπὶ τοῦτο ἀπεστάλην: Uebergang zur johann. Lehrsprache, z. B. Joh 8 42 ἐκ τοῦ θεοῦ ἐξῆλθον. Wenn aber auch bei Lc an Jesus jetzt erst die Aufgabe herantritt, seinen Wirkungskreis zu erweitern, so erweist sich damit 4 15 nochmals als Antecipation. Das ἦν κηρύσσων **44** entstammt dem ἦλθεν κηρ. Mc 39, ist daher wie 4 31 vom einmaligen Thun zu nehmen, trotz der schildernden Parallele Mt 23. Nicht minder bleibt Lc mit Auslassung des 2. εἰς dem Gedanken der Stelle durchaus treu; doch ist bei ihm Γαλιλαίας A rec. Eintragung aus Mc statt des von κBCL bezeugten Ἰουδαίας, wozu vgl. Lc 1 5. Daraus ist aber nicht etwa zu schliessen, dass Lc an Jerusalem gedacht habe (so Zn II 375 391 444).

Digitized by Google

Berufung der ersten Jünger. Lc 5 1—11 = Mc 1 16—20 = Mt 4 18—22.

Die Darstellung des Lc lässt den gemeinsamen Text nur noch im Anfang (2 am See mit ihren Netzen beschäftigte Fischer nach Mc 19) und am Schlusse (10 Menschenfischer und 11 ἀφ. ἤκολ. αὐτῷ nach Mc 17 20) erkennen. Im Uebrigen bietet sie das 2. Beispiel, dass Lc ältere, einfachere und in der Hauptsache unanfechtbare Berichte durch spätere, theils mit sagenhaften, theils mit allegorischen Zügen (z. Th. richtig erkannt schon von AUGUST., Quaest. in ev. Luc. 2) übermalte Darstellungen ersetzt; eine nochmalige Umformung desselben Stoffes liegt Joh 21 6—11 vor, wo Anderes ebenfalls wegfällt. Wie aber das 1. Stück, davon Aehnliches gilt, nämlich 4 16—30, gerade an der Stelle unserer Perikope steht (denn Lc 4 31 nimmt den Faden bei Mc 1 21 wieder auf), so ist 5 1—11 vor Mc 1 40—45 gestellt, also in einen etwas späteren Zusammenhang versetzt (s. Einl. I 1). Diese Umstellung verräth sich sofort dadurch, dass Pt, dessen Berufung hier erst erzählt werden soll, schon 4 38 als irgendwie mit Jesus, der in sein Haus kommt, bekannt vorausgesetzt werden muss, wie auch die dort erlebte Wunderhülfe das Wort 5 motivirt.

Die schriftstellerische Arbeit des 3. Evglsten erhellt gleich **1** aus der beliebten Construction ἐγένετο δὲ ἐν τῷ τὸν ὄχλον ἐπικεῖσθαι (einem zusetzen, einen bedrängen, wie noch 23 23) αὐτῷ καὶ (nicht τοῦ) ἀκούειν mit durch καί weitergeführter Erzählung, s. zu 3 21. Statt der Einsamkeit im Grundbericht hier also Volksversammlung am See (da die Leser des Lc bei dem Wort θάλασσα nicht an einen Binnensee dachten, bezeichnet er diesen als λίμνη 5 1 2 8 22 23 33, das Wort sonst nur in Apk, über Γεννησαρέτ s. zu Mt 4 13) nach Mc 2 13, daher in der richtigen Parallele 5 27 fehlend; statt des Fischfangs der Einen, Netzeflickens der Anderen hier **2** zuerst gemeinsames Netzewaschen (nach gethaner Arbeit 5), dann 7 gemeinsamer Fischfang; ferner **3** die aus Mc 4 1 vorweggenommene, daher in der richtigen Parallele 8 4 ausfallende, Situation (FN 46, wo aber die gleicher Weise garantirte Beziehung auf Mc 2 13 abgelehnt wird). Von den beiden πλοῖα (ℵB rec.) oder πλοιάρια (AC) 2 gehört eines dem Simon. Die nicht bezeichneten Eigenthümer des anderen werden nach 7 und 10 die Zebedaiden sein. Zunächst soll Pt *ein wenig vom Ufer aufwärts* in die See *fahren*, dann **4** noch einmal dasselbe thun, jetzt aber nicht mehr ὀλίγον, so dass dem am Ufer stehenden Volk Israel gepredigt werden kann, sondern εἰς τὸ βάθος, wo der See tief ist und die, die Heiden repräsentirenden, Fische gefangen werden können. So wird die Berufungsgeschichte zum allegorischen Bilde der Weltmission der Apostel und die Heidenbekehrung insonderheit auf einen direkten Befehl Jesu zurückgeführt. Die Allegorie wird durch Mt 13 47 ermöglicht und auch in der johann. Parallele durch die Zahl 153 gesichert; s. zu Joh 21 11. Auch dass nach dieser lucanischen Zurechtlegung des Berichtes zunächst die Verkündigung des λόγος τοῦ θεοῦ, hernach erst der Fang erfolgt, weist auf den symbolischen Gehalt desselben hin. Wie Jesus hier dem Pt den Ort, wo mit Erfolg gefischt werden kann, erst zeigen muss, so weist ihn in der entsprechenden Erzählung Act 10 1—11 18 Gott auf denselben Weg. Der Act 10 14 bezeugten, anfänglichen Unlust des Pt zur Heidenmission, trotzdem dass die Erfolge der urapost. Arbeit unter den Juden so geringe waren, entspricht hier das Wort **5**: ἐπιστάτα = Vorgesetzter, *Meister* ist specifisch lucanischer Titel, 6 mal, sonst überhaupt nicht im NT, dafür fehlt bei Lc ῥαββί. Im

Digitized by Google

Allgemeinen gilt die *Nacht* als für den Fischfang günstige Zeit, Aristoteles, Hist. anim. 8 19, Plinius 9 28. Hier aber anders: erst jetzt, unter den Heiden, macht 6 die christl. Sache Fortschritt, das Netz aber zerreisst: gelegentlich des Zuges Mc 19 = Mt 21 gewonnene Andeutung des Risses, welchen die Gesetzes- und Heidenfrage in die Kirche zu bringen drohte. Wenigstens deutet diesen Umstand so der Nacharbeiter, welcher, nachdem die Gefahr abgewendet war, Joh 21 11 schrieb: es zerriss nicht; vgl. auch Mt 13 47. Die *Geführten*, welche Pt 7 zu Hülfe rufen (D ersetzt und erklärt συλλαβέσθαι mit βοηθεῖν) und so erst auf den neuen Weg nachziehen muss, sind nach 10 die Zebedaiden, überhaupt die übrigen Urapostel und Vertreter der Urgemeinde; vgl. deren Bedenken über des Pt Vorgehen Act 10 45 11 2. Die Anrede κύριε begegnet 8 zum erstenmal, dann noch 20 mal bei Lc; aber schon in den poetischen Stellen 1 43 2 11 hiess Christus ὁ κύριος, s. zu Mt 8 2. Pt, selbst beschämt durch den Erfolg, erzittert in seiner Nähe, wie die at. Frommen vor der Nähe Gottes Ex 33 20, Jdc 6 22 23 13 22, I Sam 6 19 20, Jes 6 5. Zugleich bekennt er sich als ἀνὴρ ἁμαρτωλός: an 7 6 anklingende Variation zu dem lucanischen Thema von der Begnadigung und Erwählung der Sünder, weiter ausgeführt Barn. 5 9 ἀποστόλους ἐξελέξατο ὄντας ὑπὲρ πᾶσαν ἁμαρτίαν ἀνομωτέρους. Seine Furcht 9 vor der Nähe des Göttlichen, wie 1 12 2 9, theilt sich 10 auch den Zebedaiden mit, welche mit ὁμοίως angereiht werden, obwohl sie in den πάντες 9 schon enthalten sind: anfänglicher Schrecken und späteres Staunen der στῦλοι Gal 2 9 angesichts der Gottesthaten inmitten der Heidenwelt. Das einfache Wort Mc 17, die geschichtliche Grundlage des Ganzen, die hier in ein sinnliches und sinniges Bild verwandelt ist, ergeht hier nur an Pt, dessen röm. Thronerben daher den annulus piscatoris tragen, wird aber in Cod D auch an die Zebedaiden gerichtet und umgesetzt in δεῦτε καὶ μὴ γίνεσθε ἁλιεῖς ἰχθύων, ποιήσω γὰρ ὑμᾶς ἁλιεῖς ἀνθρώπων. Das nur noch II Tim 2 26 stehende ζωγρεῖν bedeutet „lebendig fangen", woraus syr sin „Menschenfischer zum Leben" macht. Zwei wunderbare Fischzüge bei griech. Schriftstellern s. bei FIELD.

Heilung eines Aussätzigen. Lc 5 12—16 = Mc 1 40—45 = Mt 8 1—4. Lc zieht 12 aus dem Zusammenhang der Quelle (vgl. Mc 1 39 = Lc 4 44 die Reisepredigt) die richtige Folgerung, dass Jesus *in einer der* 4 43 genannten (ausdrückliche Wiederaufnahme des durch 5 1—11 unterbrochenen Zusammenhangs) *Städte sich befand*. Der Fortgang καὶ ἰδοὺ = וְהִנֵּה ist aus Mt 2, aber bei Lc in die Satzverbindung mit καὶ ἐγένετο ἐν τῷ κτλ. in der zu 5 1 besprochenen Weise aufgenommen, und steigernd, wie 4 38, schreibt Lc *ein Mann voll Aussatz*. Gegen Mc 40 erblickt er wie zufällig Jesus im Vorbeigehen. Ueber die Anrede κύριε s. zu 5 8. Das εἰς μαρτ. αὐτοῖς 14 umschreiben D und abendländische Textzeugen mit ἵνα εἰς μαρτύριον ᾖ ὑμῖν τοῦτο, wodurch die zu Mc 44 in erster Linie gegebene Erklärung bestätigt wird. Am Schlusse fällt der Umstand weg, dass 15 der Genesene indiscreter Weise von dem Vorgange sprach; blos das Thatsächliche wird berichtet: perambulabat magis (quam antea) ὁ λόγος (vg sermo) περὶ αὐτοῦ. Um so mehr *zieht sich* Jesus 16 *in die Wüste zurück* (ὑποχωρεῖν noch 9 10) und *betet* daselbst, womit einerseits nachgebracht ist, was 4 42 ausgefallen war, andererseits der dem Lc befremdlichen Darstellung des Mc von Jesu vergeblichen Versuchen, sich der Wundersucht der Menge zu entziehen, die Spitze abgebrochen wird.

Digitized by Google

Heilung eines Paralytischen. Lc 5 17—26 = Mc 2 1—12 = Mt 9 1—8. Nicht minder frei als Mt, aber die Akoluthie wahrend, verfährt Lc, indem er das Stück als Fortsetzung des 4 43 begonnenen Reiseberichts behandelt, den Ort der Handlung also ganz unterdrückt und die Zeit 17 nur mit einer seiner allgemeinsten Phrasen bezeichnet: ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν, entsprechend dem ἐν μιᾷ τῶν πόλεων 5 12, statt δι' ἡμερῶν = interjectis diebus Mc 1. Weil aber in der Erzählung selbst Schriftgelehrte auftreten, versetzt er *Pharisäer und Gesetzeskundige* (νομοδιδ. nur noch Act 5 34, I Tim 1 7) aus *Galiläa und Judäa*, speciell auch aus *Jerusalem*, in Vorwegnahme von Mc 3 22 in Jesu Umgebung und vergisst darüber das 19 vorausgesetzte Volk. Weitere Zuthat des Lc ist auch die Bemerkung, dass δύναμις κυρίου (Gottes) ἦν (darauf gerichtet) εἰς τὸ ἰᾶσθαι (medial) αὐτόν: so ℵBL, Subjektsaccusativ, nicht αὐτούς, was Objektsaccusativ und wobei das Verbum passivisch zu fassen wäre. Bezeichnend für den lucanischen Griffel ist 19 μὴ εὑρόντες ποίας (scil. ὁδοῦ) εἰσενέγκωσιν . . . ἀναβάντες ἐπὶ τὸ δῶμα (statt στέγη, kann Dach, aber auch Haus bedeuten). Der Kranke wird herabgelassen *zwischen den Ziegeln* (solche kennt das orientalische Haus nicht: Missverstand von Mc 4). *Das Bett* (Mc κράβαττος, Mt κλίνη) heisst bei Lc bald κλίνη 18, bald κλινίδιον 19 24, bald mit eleganter Wendung 25 ἐφ' ὃ κατέκειτο = das, worauf er hingestreckt war, d. h. wohl eine Bahre mit einer Decke für den Kranken. Die Form ἀφέωνται 20 ist dorisches Perfect statt ἀφεῖνται (Mc und Mt haben das Präsens ἀφίενται). Auch setzt Lc statt der zutraulichen Anrede τέκνον (Mc 5 = Mt 2), weil der Kranke kein Kind mehr war, ἄνθρωπε und fasst 21 διαλογίζεσθαι im Sinne von wirklichem Sprechen, während er 22 wie das Zeitwort, so die entsprechenden διαλογισμοί doch wieder, der Quelle Mc 6 8 folgend, nur im Sinne von Denken gebraucht; s. die ähnliche Manipulation mit καρδία zu 1 22 62. Dem folgenden ἐδόξαζον τὸν θεόν entspricht 25 der Zusatz δοξάζων τὸν θεόν. Zuletzt sagen 26 die Leute: *Wir haben heute Seltsames gesehen*, mit Anlehnung an Mc 12.

Berufung des Levi. Lc 5 27—32 = Mc 2 13—17 = Mt 9 9—13. Die lucanische Uebergangsformel μετὰ ταῦτα leitet 27 einen Bericht ein, welcher das schon 5 1 aus Mc Antecipirte übergeht. Er *ging hinaus*, nach Mc 13 aus Haus und Stadt, um das Seeufer aufzusuchen. Aus εἶδεν Mc 14 = Mt 9 wird ἐθεάσατο, *fasste beobachtend ins Auge*. Wiederholt wird 28 aus 5 11 καταλιπών πάντα, worauf es diesem Evglsten, trotz dem entstehenden Gedränge der Participien, bei seiner Stellung zum irdischen Besitz besonders ankommt. Gleichwohl hat *das Mahl* 29 im Hause des Neuberufenen statt (καὶ ἐπ. κτλ. = וַיַּעַשׂ מִשְׁתֶּה גָּדוֹל Gen 21 8), wie in diesem Evglm Jesus überhaupt vielfach als Gast am fremden Tisch erscheint. Das ἦν steht = aderat (Schz) und κατακείμενοι gehört in den Relativsatz (Hahn). Die ἄλλοι dienen zur Umschreibung der ἁμαρτωλοί Mc 15 = Mt 10; als solche erscheinen sie 30 erst im Munde der *Pharisäer*, weil Lc den zeitgeschichtlichen Sinn des Ausdrucks ἁμαρτωλοί nicht mehr versteht (Wrl 28). Das ἐγόγγυζον tritt an die Stelle des ἰδόντες Mc 16 = Mt 11. Den Vorwurf gibt Lc in einer Form, darin er, wie auch 6 2, nur *den Jüngern* gilt, die dieser Evglst 29 freilich zu erwähnen vergessen hat. Ueber den Zusatz καὶ πίνετε s. zu 5 33. Endlich wird aus ἦλθον 32 ἐλήλυθα (in gleichem Sinne wie 4 43 aus ἐξῆλθον ἀπεστάλην); auch verengt das hinzugefügte εἰς μετάνοιαν den Begriff von καλεῖν bereits dogmatisirend.

Digitized by Google

Die Fastenfrage. Lc 5 33—39 = Mc 2 18—22 = Mt 9 14—17. Wie Mt 9 verknüpft auch Lc 33 beide Scenen zeitlich; aber anders als jener lässt er die aus der vorigen Perikope stehen gebliebenen Pharisäer fragen, dabei aber dann freilich auch von sich selbst in der 3. Person reden. Hatte Lc schon 5 30 καὶ πίνετε zugefügt, so ersetzt er jetzt οὐ νηστεύουσιν durch ἐσθίουσιν καὶ πίνουσιν. Im Uebrigen gilt seine Aufmerksamkeit in 1. Linie den Johannesjüngern, welche neben dem häufigen (πυκνά) Fasten auch das Beten pflegen (vgl. die ähnliche Verbindung 2 37), wodurch 11 1 vorbereitet wird. Aus dem Nichtfastenkönnen Mc 19 = Mt 15 wird 34 die Unmöglichkeit, sie *zum Fasten* zu *veranlassen*. Das tragische καὶ τότε Mc 20 vertheilt sich 35 in unklarer Weise: καὶ (explicativ „und insonderheit" oder, besser, hebraisirend den Nachsatz einführend nach Zeitbestimmungen: *Tage, wo, wenn der Bräutigam* u. s. w.) ὅταν κτλ. Lc schiebt 36 zwischen das Hochzeitsbild und das Doppelgleichniss die, auch 6 39 wiederkehrende, Phrase ἔλεγεν δὲ καὶ παραβολήν, und zwar πρὸς αὐτούς, was entweder einfach = αὐτοῖς oder nach 20 19 (= Mc 12 12) zu übersetzen ist: *mit Beziehung auf sie*, nämlich die Angeredeten. Auffallend und nicht zufällig ist es, wenn 36 statt ἐπιράπτει Mc 21 aus Mt 16 ἐπιβάλλει eintritt, zumal da ἐπιβάλλειν ἐπί τι keineswegs gebräuchlich ist. Wenn dann weiterhin das ἐπίβλημα nicht mehr blos von neuem Tuch, sondern geradezu *von einem neuen Kleid* genommen ist, also mit einem und demselben Verfahren 2 Kleider ruinirt werden, so setzt eine solche Fassung bereits das selbständige Bestehen der christl. Gemeinschaftsform neben der jüd. voraus: das Neue, das Jesus schaffen will, schwebt nicht mehr blos als Vorbehalt im Hintergrund, sondern steht schon fertig dem Alten gegenüber, während es bei Mc und Mt erst in der Entwickelung begriffen ist. Bei diesem reflectirenden Verfahren des Lc ist aber anzunehmen, dass er das Ausflicken des alten Kleides durch ein neues (nicht des neuen durch ein altes) Stück genau genommen, also mit der Behauptung seiner Unzulässigkeit die Ablehnung der christl. Fastenfreiheit Seitens der Johannesjünger entschuldigt oder geradezu die Anhänglichkeit an das Alte gerechtfertigt habe (Hahn, B. und J.Ws). Sie würden damit blos ein Fragment der neuen Ordnung der Dinge zur Verwendung bringen und auf solche Weise das Alte, das sie sonst würdig vertreten, und das Neue, welches einen derartigen Eingriff und Abbruch nicht vertragen kann, schädigen. Daher die Erweiterung in der Schilderung des Effects: *widrigenfalls wird* (logisches Futur) *er sowohl das neue zerschneiden, als auch zum alten wird nicht stimmen der von dem neuen gewonnene Aufwurf*. Letzterer Zusatz, welcher an die Stelle des unverstandenen Wortes vom Zerreissen durch Einlaufen des ungewalkten Flickens tritt, will entweder, ähnlich wie 37 geschieht, eine Doppelseitigkeit des Schadens constatiren (Jlchr) oder er steht in Analogie und vorbereitendem Verhältniss zu dem, dem 2. Gleichniss beigegebenen, im abendländischen Text fehlenden, Satze 39. Derselbe ist in jenem Fall als ein hier untergebrachtes, fremdes Stück zu betrachten, dadurch nur die Unvereinbarkeit von Neuem und Altem zum 3. Mal veranschaulicht werden soll; in diesem dagegen liegt der Zusammenhang mit 36 in der entschuldigenden Absicht (Wrl 14). Alte Formen und Bräuche kann der, dem sie einmal lieb geworden, nicht über Nacht mit neuen vertauschen, wie ja auch der an lieblichen (χρηστός) alten Wein Gewöhnte den neuen zunächst nur scharf und herb schmeckend finden kann, JSir 9 10. Damit

Digitized by Google

ist gewissermaassen die Uebergangsfrage in Beziehung auf die Behandlung solcher berührt, welche, wie die Johannesjünger Act 18 25 19 3 4, der Schwelle des Christenthums nahe stehen, aber noch zu sehr an dem „guten Alten" hängen, um die gesetzliche Ordnung des Judenthums sofort verlassen zu können.

Erster Sabbatspruch. Lc 6 1—5 = Mc 2 23—28 = Mt 12 1—8.

Viel bestimmter als Mc 23 = Mt 1 scheint die Zeitangabe 1. Aber zu dem sonst nicht mehr vorkommenden Worte δευτερόπρωτος verzeichnet die Geschichte der Exegese nur eine Menge von Rathversuchen und Einfällen, darunter auch die seit 300 Jahren vielgehörte Erklärung: der nach dem 2. Passatag 1. unter den 7 Sabbaten zwischen Ostern und Pfingsten. Die Kalenderzeit würde insofern stimmen, als die vorausgesetzte Reife der Aehren unsere Erzählung in die Nähe jener Erntefeste weist. Nun bemerkt aber zu dem Worte schon syr. post. am Rande: non est in omni exemplari, und in der That fehlt es nicht blos in der gebräuchlichen syr. Uebersetzung, sondern auch in nicht wenigen griech. (ℵBL) und altlat. Codd. Vielleicht wurde zunächst im Hinblick auf 6 6 ἐν ἑτέρῳ σαββάτῳ hier πρώτῳ, dann in Folge einer Vergleichung von 4 31 die Correctur δευτέρῳ beigeschrieben, wesshalb auch einzelne Codd beide Worte trennen. Als HIERONYMUS, Ep. ad Nepotianum 8, den GREGOR von Nazianz um die Bedeutung des Wortes fragte, vertröstete dieser ihn auf eine Predigt, darin er die Antwort unter dem Applaus des Volkes geben werde. Aber wie damals die Erwartung der Zuhörer getäuscht wurde, indem die Antwort ausblieb, so ist eine allgemein beklatschte Erklärung bis zur Stunde nicht gegeben worden, und wird die Frage wohl vom exegetisch-archäologischen auf das textkritische Gebiet zu verlegen sein. S. CHWOLSON 59 f.

Lc hält sich an Mt 1 und fügt den üblichen Modus der Zubereitung der Aehren für den unmittelbaren Genuss hinzu (ψώχ. ταῖς χερσίν). Zu 2 vgl. 5 30. Für οὐδέποτε Mc 25 steht 3 ungeschickt οὐδέ: ὁπότε (A rec) nur hier im NT. Weiterhin wird 4 (Combination von Mt 4 und Mc 26) das Thun Davids im Heiligthum feierlich und fast an die Abendmahlstiftung erinnernd beschrieben: ***nahm, ass und gab.*** Hier hat D den Zusatz: τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ θεασάμενός τινα ἐργαζόμενον τῷ σαββάτῳ εἶπεν αὐτῷ· ἄνθρωπε, εἰ μὲν οἶδας τί ποιεῖς, μακάριος εἶ, εἰ δὲ μὴ οἶδας, ἐπικατάρατος καὶ παραβάτης εἶ τοῦ νόμου, was an Rm 14 14 20—23 erinnert. Mit Umgehung des anderweitigen Sondereigenthums (das Gewand Mt 8 mochte hier zu eng, das Mc 27, dem die Einleitung καὶ ἔλ. αὐτ. entstammt, zu weit scheinen) schliesst 5 mit dem abrupt hingestellten Satze κύριός ἐστιν κτλ.

Zweiter Sabbatspruch. Lc 6 6—11 = Mc 3 1—6 = Mt 12 9—14. Der Vorgang wird 6 auf einen ***folgenden Sabbat*** verlegt, καὶ διδάσκειν aus 4 31 wiederholt und die ***Hand*** als die ***rechte*** bezeichnet, wie auch 22 50 das Ohr; s. zu Mt 5 30. Aus θεραπεύσει Mc 2 (so auch 7 nach B rec.) ist θεραπεύει (ℵACDL) geworden, weil es auf Constatirung eines regelmässigen Thuns abgesehen ist. Zugleich wird 8 wie 9 47 11 17 das Wissen Jesu betont als Motiv seines Vorgehens. Wie Mt 10 geht 9 dem ἔξεστιν ein εἰ voran, ist aber, um der dort entstehenden syntaktischen Schwierigkeit zu entgehen, von ἐπερωτῶ ὑμᾶς abhängig gemacht. Das ἀποκτεῖναι Mc 4 wird ersetzt durch ἀπολέσαι. Im Uebrigen hält sich Lc streng an Mc, von dem er 10 selbst das triumphirende Umherblicken aufgenommen hat: da sonst im NT περιβλέπεσθαι ausschliesslich dem Mc eignet, ein Beweis, dass derlei ausmalende Züge nicht erst Pinselstriche des kanonischen Mc sind, sondern der Grundschrift angehören. Weil aber Mc 6 zu weit vorgreift, lässt Lc 11 die Gegner nur ***von Wuth erfüllt*** (II Tim 3 9)

Digitized by Google

sich mit einander darüber *besprechen*, was nunmehr zu thun sei (über den Optativ mit ἄν s. zu 1 62). Mehr können sie für den Augenblick nicht thun; denn die Herodianer Mc 6 stehen ihnen hier nicht zur Seite (Wrl 29).

Berufung der zwölf Jünger. Lc 6 12—16 = Mc 3 13—19 = Mt 10 2—4. Die Stätte **12** ist *der Berg* Mc 13. Das feierliche nächtliche Beten daselbst ist Zuthat aus Mc 6 46 (ähnliche antecipirende Maassnahmen Lc 4 41 5 1 3), gedacht wie 9 18, Act 13 2, als Vorbereitung auf die, zumal in der Vorstellung späterer Generationen so hochwichtige, Handlung der Apostelwahl. Letztere wird **13** so bewerkstelligt, dass Jesus erst den ganzen Jüngerkreis durch Zuruf um sich sammelt, um aus ihm sodann die 12 als „Apostel" auszusondern. Zudem hat Lc den ganzen Vorgang aus Gründen der Composition vor die Perikope vom Volkszulauf gestellt, die doch in Wahrheit nur Einleitung und Voraussetzung des Rückzugs auf den Berg und der Auswahl eines engeren und festen Kreises von Anhängern darstellt. Diese 12 *nannte er auch Apostel*, welches erst später recht geläufig gewordene Wort (s. S. 57) bei Lc 6 mal steht, dagegen bei Mt nur 10 2, bei Joh gar nicht, bei Mc ausser der zweifelhaften Parallele 14 noch 6 30, und zwar nach wirklich erfolgter Aussendung: in letzterer allein liegt das geschichtliche Motiv der Benennung. Lc ordnet **14** die Mc 16—19 vorliegende schwierige Construction: Σίμωνα ὃν καὶ (Relativ mit folgendem καὶ ist lucanisch) ὠνόμασεν Πέτρον; indem er aber im Uebrigen sich an die Vorlage hält und demgemäss 14—16 den ganzen Apostelkatalog einfügt, bildet er einen kaum minder monströsen Satz, welcher erst 17 das zu ἐκλεξάμενος 13 gehörige καὶ καταβὰς ἔστη bringt. Ausserdem hatte Lc schon 5 8 Simon Petrus geschrieben. Im Gegensatze zu dem Καναναῖος Mc 18 = Mt 4 hat sich das Richtige **15**, Act 1 13 erhalten, wo Simons Beiname mit ζηλωτής = קנאי wiedergegeben wird. So hiessen seit der Empörung des Galiläers Judas Act 5 37 die Weitgehendsten und Aufgeregtesten der Pharisäer, die auf Krieg gegen Rom treibende Partei unter ihnen. Anstatt des Thaddäus Mc 18 oder Lebbäus Mt 3 erscheint **16**, Act 1 13, Joh 14 22 ein 2. Judas (יהודה Lob, Preis), näher gekennzeichnet mit Ἰακώβου, wozu wohl υἱός, nach Anderen ἀδελφός Jud 1 zu ergänzen ist. Herkömmlicher Weise wird er identificirt mit Thaddäus (Hpt 5 hält diesen Namen sogar nur für Appellativum). Dagegen hat die Tradition von Edessa diesen Judas mit Thomas combinirt, und insofern könnte die Differenz der Apostelkataloge auf einem Missverständniss beruhen (s. A. Resch, Paralleltexte III 824f, welcher die beiden Zwillinge in Judas II und Jacobus II = Thomas als Söhne des Alphäus denkt; dagegen Hpt 6f).

Zulauf und gehäufte Heilungen. Lc 6 17—19 = Mc 3 7—12 = Mt 12 15—21. Jetzt erst kommt **17** Jesus von dem 6 12 = Mc 3 13 erwähnten Berg bereits wieder herab und hält die Rede stehend *auf ebenem Ort*. Bei Aufzählung der Oertlichkeiten lässt Lc Idumäa, Galiläa und wahrscheinlich auch Peräa (nur κ Codd it haben es, und zwar nach Ἱερουσαλήμ) aus, verstärkt dafür aber Ἰουδαία durch πᾶσα, s. zu 1 5. Den Inhalt von Mc 11 12 hatte Lc schon 4 41 vorweggenommen. Statt dessen bringt **19** theils eine Reminiscenz an 5 17, wesshalb δύναμις Subjekt zu ἰᾶτο ist, theils Antecipation der 8 44—47 (ἅπτεσθαι) entwickelten Wundertheorie.

Die Seligpreisungen. Lc 6 20—26 = Mt 5 3—12. Wie **20** die *Jünger* ausdrücklich als das Jesu vor Augen schwebende Publikum genannt

Digitized by Google

sind, so umstehen sie ihn auch Mt 5 1. War also dem Lc die Form des Mt als Vorlage gegeben, so hat er an Stelle des Berges die, für eine so grosse Menge passendere, Localität der Ebene 6 17, an die Stelle des geöffneten Mundes aber die gen Himmel erhobenen Augen gesetzt. Angeredet werden auch hier vor den Ohren einer grossen Volksversammlung (6 17 = 7 1) zunächst die Jünger, als die ersten Genossen des Gottesreiches, von dessen Rechten und Sitten die lucanische Rede ausschliesslich handelt. Wie in der Form der Anrede, darin demgemäss die Makarismen auftreten, so dürfte Lc das Ursprüngliche auch bieten in dem einfachen (gegen Mt 3) Ausdruck πτωχοί, der ganz wie 4 18 7 22 zu nehmen ist. Deutlicher als bei Mt macht sich im Begriffe der „evangelischen Armuth" bei Lc das Merkmal der Besitzlosigkeit geltend, wie er 21 auch (gegen Mt 5 6) die *Hungernden* den *Weinenden* (κλαίειν Veräusserlichung von πενθεῖν Mt 5) vorangehen lässt und den letzteren als Lohn in Aussicht stellt, dass sie *lachen* werden nach Ps 126 2. Das zweimalige νῦν bringt hier wie 25 den Contrast zwischen dem νῦν αἰών oder αἰὼν οὗτος Mt 12 32, Lc 20 34 und dem alle Verhältnisse ins Gegentheil umkehrenden αἰὼν ἐκεῖνος 20 35 nachdrücklich zum Ausdruck. Zweifellos auf Redaction beruht es, wenn 22 die viergliedrige (vgl. auch 27 28) Schilderung der Verfolgungen noch weiter geht, theilweise unter Reminiscenz an Jes 66 5, zum grösseren Theil aber unter Berücksichtigung von Erfahrungen, wie die Joh 9 22 12 42 16 2, Act 5 41 berührten (Wrl 62 87, Hrci 42): die Messiasgläubigen werden aus der jüd. Gemeinschaft hinausgedrängt, und sogar scheint bereits der Christen*name* als solcher (Jak 2 7, I Pt 4 14 16) geschmäht und bedroht; vgl. Plin., Ep. X 96 2 nomen ipsum, si flagitiis careat, an flagitia cohaerentia nomini puniantur. Zuletzt aber 23 erscheinen die Verfolger doch immer noch als Juden (οἱ πατέρες αὐτῶν). Genau entsprechend dem Inhalte der Makarismen und auf künstliche Herstellung weisend (J. Ws, Titius 77), erfolgen 24—26 Weherufe, zu welchen Mt 23 16—31 das Gegenstück steht, wie Mt 6 2 5 16 die Parallelen zu ἀπέχετε τὴν παράκλησιν ὑμῶν 24. Auch hier also, wie 1 51—53 und oft, Züchtigung der dem 3. Evglsten allenthalben gleich verhassten Erscheinung vollsatten Reichthums, selbstbefriedigter Erdenfreude, fleischlichen Vertrauens auf Weltbeliebtheit und Fülle der Genussmittel. War übrigens die ganze Rede ursprünglich an die Jünger gerichtet, so können die hier Angeredeten gar nicht anwesend sein. Um so mehr sind die Weherufe bei Lc zur Verstärkung und Verdeutlichung gebildet nach dem Muster von Dtn 27 15—26, Jes 5 8—23 und nicht ohne Erinnerung (26 οἱ πατέρες) an Jer 5 31, Mch 2 11. Das zu ihrer Einführung dienende πλήν ist ein Lieblingsausdruck des Lc und steht in Lc (15 Mal) und Mt = doch, jedoch, indessen, so dass damit ein im Zusammenhang mit dem Vorigen stehender, aber davon verschiedener Gedanke, zuweilen in geradezu abbrechender und insofern gegensätzlicher Weise (z. B. 6 35) eingeführt wird. Dagegen steht es in Act (4 Mal) und Mc präpositionell = ausser. Weitere Weherufe gelten 25 den *jetzt Vollen*, Satten, und 26 in der Welt Gepriesenen. Der genaue Parallelismus, welcher die Bildung der Kehrseite zu den Makarismen in fast mechanischer Weise beherrscht, bringt zum Schlusse auch Erwähnung der *falschen Propheten* als Gegenstück zum Prophetenloos 23 = Mt 12. Auch das (πατέρες) αὐτῶν an beiden Orten setzt schon die vollzogene Trennung von der Judenschaft voraus.

Digitized by Google

Von der Feindesliebe. Lc 6 27—36 = Mt 5 39—48. Die weitere Rede des Lc zerfällt in einen gnomischen und in einen 39 anhebenden, parabolischen Theil (Hrci 40). In der Einführung 28 ἀλλὰ ὑμῖν λέγω = 12 4 scheint die matthäische Antithese ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν nachzuklingen, nur dass der Gegensatz hier das Publikum betrifft: die Weherufe waren an Abwesende gerichtet, das Folgende gilt *Euch, die ihr zuhöret. Liebet Eure Feinde* steht thematisch an der Spitze: Gegenstand der Liebe ist der Mensch als solcher, auch wenn er Feind ist. Gut lucanisch ist der Parallelismus von ἐχθροί = μισοῦντες wie 1 71. Der weitere Fortgang 28 scheint mit Erinnerung an I Kor 4 12, Rm 12 14 umgestaltet; vgl. auch zu ἐπηρεαζόντων ὑμᾶς I Pt 3 16 οἱ ἐπηρεάζοντες ὑμῶν τ. ἀ. (eure Beleidiger), das *Beschimpfen* wird sofort 29 illustrirt durch den Schlag *auf die Wange*, wobei Lc trotz seiner 6 6 22 50 bezeugten Vorliebe die rechte Wange nicht hervorhebt, da der Stellung des mit der rechten Hand ausholenden Gegners die linke entsprechender wäre. Das wird also wohl das Ursprüngliche gewesen sein, wie wir auch in den Regionen des Faustrechts verbleiben, wenn anstatt des Processirenden Mt 40 ein Räuber (ἀπὸ τοῦ αἴροντος) erscheint, welcher naturgemäss zuerst das Oberkleid wegnimmt (ebenso Διδαχή 1 4); aber auch um des Unterkleides willen soll man sich nicht zur Wehr setzen: κωλύειν τι ἀπό τινος etwas Jemandem vorenthalten. Denn *einem Jeglichen* 30 ohne Unterschied, auch dem Feind, soll seine Bitte gewährt und keinem Räuber etwas wieder *abgefordert* werden. Ein solches Verhalten (Mt 42 erschien es unter dem Gesichtspunkt der Wohlthätigkeit, hier unter dem der Nachgiebigkeit) folgt aus dem allgemeinen Grundsatze 31 = Mt 7 12, welcher auf diese Weise den Uebergang von dem (zuvor empfohlenen) passiven zum activen Verhalten bildet. In Ausführung des letzteren wird zunächst die sittliche Werthlosigkeit der auf Gegenseitigkeit beruhenden Liebeserweise an 3 Beispielen gezeigt, von welchen das erste 32 = Mt 5 46 ist, die beiden anderen aber 33 34 einen Ersatz für Mt 5 47 (aus dem „Grüssen" wird Thatleistung, entsprechend dem καλῶς ποιεῖν 27) mit Anklang an Mt 5 42 (δανείζειν) darstellen. Eigenthum des Lc insonderheit ist die dreifache Frage ποία ὑμῖν χάρις ἐστίν; das göttliche *Wohlgefallen* (vgl. 1 30 2 40 52, also nicht „Dank") steht im Sinne der Vergeltung, erinnert aber immer dem Ausdrucke nach an die paul. χάρις, der Sache nach freilich = μισθός Mt 46, vgl. Lc 35. Unter τὰ ἴσα sind entweder die gleichen Dienste (verzinsliches Darleihen) oder die ungeschmälerten Gelder (Rückgabe des Capitals) verstanden. Die moderne kath. Exegese wird, indem sie das Letztere vorzieht, dem Wortverstand gerecht, während die mittelalterliche Kirche auf Grund unserer Stelle den Christen das Zinsnehmen verbot und damit die financielle Intervention der Juden unumgänglich machte. Jetzt folgt das 27 28 antecipirte Thema 35 = Mt 44 45 noch einmal (über das den Contrast zum vorher geschilderten Verhalten hervorhebende πλήν s. zu 6 24), unter Hinzufügung des, an die Erwähnung von ἀγαθοποιεῖν καὶ δανείζειν 33 34 anschliessenden, den socialen Zielpunkten des Evglsten entsprechenden, ἀγαθοποιεῖτε καὶ δανείζετε μηδὲν ἀπελπίζοντες, was nach dem Context nihil inde sperantes (ἀπελπίζειν nach Analogie von ἀποδιδόναι, ἀπολαμβάνειν zu verstehen), nach dem gleichzeitigen griech. und hellenistischen Sprachgebrauch freilich nil desperantes, unter Voraussetzung endlich der LA μηδένα neminis spem praescindentes zu übersetzen wäre. Wie der ganze Vers Wiederholungen bietet, so erscheint

Digitized by Google

auch ὁ μισθὸς ὑμῶν πολύς aus 6 23 (Wrl 63). Anstatt des matthäischen πατὴρ ἐπουράνιος erscheint hier, entsprechend dem hellenistischen Charakter des Lc (Hrci 42 56), der ὕψιστος (auch Lc 1 32 35 76, Act 7 48, sonst noch ὁ θεὸς ὁ ὕψιστος Act 16 17 und Mc 5 7 = Lc 8 28 und Hbr 7 1), entsprechend dem hebr. עליון, aber auch dem griech. Ζεὺς ὕψιστος, aus welchem unter verallgemeinernder orientalischer Beeinflussung der besonders inschriftlich viel vertretene θεὸς ὕψιστος geworden war, Schr, SBA 1897, 13, 200—225. Mit der Formulirung ἔσεσθε υἱοί wird die Sohnschaft als im Gottesreich eintretende Belohnung gefasst, während die Erinnerung an die Gotteskindschaft Mt 45 nur zur Nachahmung des göttlichen Thuns anregen sollte, wodurch man gottähnlich, ein Kind Gottes werde. Nachdem einmal Gott als χρηστός bezeichnet war auch *gegen Undankbare und Böse*, eignet sich 36 anstatt des abstracten τέλειος Mt 48 besser die Bezeichnung Gottes als οἰκτίρμων II Kor 1 3, welchem die, den Geist des 3. Evglms bezeichnende, Forderung γίνεσθε (statt ἔσεσθε Mt 48) οἰκτίρμονες (statt τέλειοι) entspricht.

Gegen unbefugtes Richten. Lc 6 37—42 = Mt 7 1—5. Hier ist der Zusammenhang ein unmittelbarer, sofern das 37 verbotene κρίνειν das Gegentheil der 6 36 geforderten Barmherzigkeit ist; daher der Fortschritt vom κρίνειν zum καταδικάζειν, eigentlich = von Rechts wegen *Verurtheilen:* davon ist als eine Voraussetzung dazu immerhin noch unterscheidbar das einfache Aburtheilen, „Kritisiren". Dazu bildet, weil hier der Zusammenhang noch auf das Verhalten gegen den Feind führt, eine positive Kehrseite: *Sprechet frei und ihr werdet frei gesprochen werden.* Ebenso dient 38 der auch Mt 2 folgende Spruch von dem, der Leistung entsprechenden, Maass der Vergeltung zur weiteren Empfehlung der schon 6 33—36 berührten, dem 3. Evglsten so sehr am Herzen liegenden Pflicht der Wohlthätigkeit: *Gebet und es wird euch gegeben werden: ein gutes*, d. i. volles, *zusammengedrücktes, geschütteltes und überfliessendes Maass* (מדה טובה) *wird man geben in euern Schooss*, die faltige Bauschung des vom Gürtel zusammengeschlossenen, weiten Obergewandes. Das μέτρον, Hohlmaass, ist übrigens als Behälter von Korn, Mehl, Obst u. s. w. gedacht, trotz ὑπερεκχ. nicht als Flüssigkeitsmaass. Lc denkt an das Zumessen des Händlers an seine Kunden, fasst messen = geben, während Mt 2 an den Maassstab des Urtheils über Andere gedacht ist (Wrl 63). Und während die, auch Mc 4 24 erscheinende, Sentenz: *mit welcherlei Maasse ihr messet, wird euch wieder gemessen werden*, gerade das quantitative Aequivalent betont, verwendet sie Lc gegentheils im Dienste des Gedankens an die Ueberschwänglichkeit der dem Geber zu Theil werdenden Gegengabe (J. Ws). Der auch durch den neuen Ansatz εἶπεν δὲ καὶ παραβολὴν αὐτοῖς hervorgehobene Einschub aus Mt 15 14 und 10 24 erscheint als Bestandtheil dieser Rede, weil beide Sprüche das Verhältniss von Meister und Jünger ausdrücken und von Lc anderswo nicht untergebracht werden konnten. Dabei leitet ihn aber die schon aus dem folgenden Spruch vom Balken im Auge sich ergebende Ideenassociation: ein selbst Blinder soll sich nicht zum Wegweiser für einen Blinden aufwerfen 39 (vgl. Rm 2 19), da nämlich 40 letzterer, um unter einer solchen Leitung sehend werden zu können, seinem Meister von vornherein überlegen sein müsste. Und doch *wird fertig geworden* (κατηρτισμένος = vollbereitet I Kor 1 10) *jeder* (πᾶς ist Antithese zu dem in οὐκ ἔστιν steckenden οὐδείς) *Schüler* nur *sein wie sein*

Digitized by Google

Lehrer: dies der ideale Zustand des Jüngers. Jetzt erst kommt, weil blind auch ist, wer den Balken im eigenen Auge nicht sehen kann, der Spruch **41** = Mt 3. Doch betont das πῶς δύνασαι **42** mehr die Unmöglichkeit der Sache, als die wie Mt 5 hervorgehobene Heuchelei desjenigen, welcher sich der Besserung seiner Nebenmenschen widmet bei gleichzeitig geübter Gleichgültigkeit gegen die eigene Sünde, an welcher die Kritik billig anheben sollte. Demnach hat Lc den Gedanken des Richtens 37 vermöge eines Missverständnisses des Spruches von μετρεῖν 38 verlassen, um erst 41 auf dem schwierigen Umwege des Einsatzes 39 40 darauf zurückzukommen (WRL 63).

Das Kriterium der Frömmigkeit. Lc 6 43—46 = Mt 7 16—21 12 33—35. Dazu führt eine natürliche Ideenassociation vom Verbot des Splitterrichtens. Schon um sich nicht zu wiederholen, würde Lc mit Rücksicht auf 3 9 die Worte Mt 17 19 nicht aufgenommen haben. Dagegen steht **43** = Mt 18 in gutem Zusammenhang, weil (vgl. γάρ) die selbsteigene sittliche Beschaffenheit des Menschen sich zu seiner Wirksamkeit auf Andere (6 42) verhält, wie die Natur der Bäume zu ihren Früchten. Von selbst Ungebesserten kann kein bessernder Einfluss auf die Menschen ausgehen (B. Ws); daher οὐδὲ πάλιν (vice versa) δένδρον σαπρὸν (mit faulen Säften) ποιοῦν καρπὸν καλόν. Freilich sollte man nach dem Vorhergehenden die umgekehrte Folge der Sätze erwarten. Daran reiht sich **44** zunächst der Schluss von Mt 12 33 und weiterhin der Schluss von Mt 7 16, nur dass der *Dornstrauch* (βάτος) die Distel (τρίβολος Dreizack, mit ἄκανθα zusammen auch Hbr 6 8 aus Gen 3 18 קוֹץ וְדַרְדַּר) ersetzt und statt συλλέγειν das für die Traubenernte übliche τρυγᾶν steht. Hierauf nimmt **45** = Mt 34 35 die Bildrede eine Wendung, als sollten unter den Früchten nicht Werke, wie in der 1. Mt-Gruppe, sondern, wie in der 2., Worte verstanden sein. Lc hat somit 2 Redegruppen ineinander gearbeitet, deren 1. in dem Gleichniss 44 = Mt 7 16, die 2. in dem Erfahrungssatz 45 = Mt 12 35 ihren Kern hat, während sie durch den gemeinsamen Bildstoff zusammengehalten werden, wie 11 33—35. Jedenfalls aber passt Mt 12 33—35 besser zu der 25—32 vorausgehenden Apologie, als Lc 45 zu dem weiteren Fortgang, da **46** der Ruf κύριε κύριε keineswegs, als ἐκ περισσεύματος καρδίας entstammt, Anerkennung findet, sondern vielmehr, weil in der That folgelos bleibend, verurtheilt wird. Die Fortsetzung in Mt 21 lässt Lc im Vorblick auf 8 21 weg, ebenso Mt 22 23 wegen Lc 13 26 27.

Schlussgleichnisse. Lc 6 47—49 = Mt 7 24—27. Statt ὁμοιωθήσεται Mt 24 26 schreibt Lc einfach ὅμοιός ἐστιν schon in seiner Einleitung zu den Gleichnissen **47**, in welcher das Objekt des Nachsatzes nachdrucksvoll an die Spitze gestellt erscheint. Ferner ist **48** eigenthümlich die an I Kor 3 10 11 erinnernde Betonung der vom σοφὸς ἀρχιτέκτων (= ἀνὴρ φρόνιμος Mt 24) bewerkstelligten Fundamentirung: *er grub und machte tief und legte den Grundstein*, Das Haus des thörichten Mannes ist bei Mt auf Sand, bei Lc ohne das nöthige Fundament gebaut. Die πλήμμυρα = *Wasserfluth*, Hochwasser Job 40 18 tritt an die Stelle des Regens und der Ströme Mt 25. Anstatt des augmentlosen Plusquamperfects τεθεμελίωτο bringt Lc den gut griech. Satz διὰ τὸ κτλ. Durch προσέρηξεν **49** ist die Wahl des Ausdrucks ῥῆγμα = Bruch, *Zusammensturz* bedingt.

Der Hauptmann von Kapernaum. Lc 7 1—10 = Mt 8 5—10 13. Der Uebergang **1** sieht besonders dann aus wie Nachwirkung von Mt 7 28, wenn

Digitized by Google

mit D Codd it gelesen wird καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσε ταῦτα τὰ ῥήματα. Weiterhin schreibt Lc 2 statt παῖς, welches gleichwohl 7 aus der Quelle stehen geblieben ist, δοῦλος, fühlt aber um so mehr das Bedürfniss, die ausserordentliche Sorge des Herrn für ihn, die einem Sohne gegenüber eher zu begreifen wäre, zu motiviren: *welcher ihm werth war;* lässt ihn auch gegen Mt 6 bereits im Sterben liegen (ἤμελλεν = in eo erat ut; Augmentum temporale, wie 10 1), wie 8 42 die Jairustochter: Antecipation wie 6 19. Wie aber 8 49 eine Gesandtschaft aus dem Hause des Vaters in die Handlung eingreift, so bedient sich 3 der Centurio zunächst einiger *Aeltesten*, d. h. Stadtvorsteher, *der Juden*, die er zu Jesus schickt mit dem Ersuchen, ὅπως ἐλθὼν (das ist aber ganz gegen die 6 7 zu Tage tretende Absicht und Gesinnung des Heiden, daher wohl Nachwirkung des anders gemeinten ἐλθών Mt 7) διασώσῃ (durchrette, durchbringe) τὸν κτλ. Gleich dem Cornelius Act 10 2 erscheint 5 der Centurio als Judenfreund (s. zu Act 13 16), daher 4 ἄξιος ᾧ παρέξῃ τοῦτο: in gut griech. Weise ein Relativsatz zur Angabe der Zweckbestimmung. Er hat den Juden *eine Synagoge erbaut* wie der Polizeihauptmann im ägyptischen Athribis (Schr, SBA 1897, 13, 216). Auch das ἐπορεύετο σὺν αὐτοῖς 6 erinnert an Act 10 20. Wie Cornelius bei seiner Begegnung mit Petrus Act 10 24 seine Freunde um sich hat, so schickt der Centurio die seinigen als eine Gesandtschaft, die jetzt in Folge der redactionellen Maassnahmen des Lc eine Modification der früheren Bitte zu überbringen (Mr, Hahn), in Wirklichkeit nur dasselbe Wort auszurichten hat, welches der Centurio Mt 8 persönlich zu Jesus spricht. So wird bei Lc die Berührung nur durch Mittelsmänner hergestellt und in demselben Maasse die Demuth des Centurio eine grössere. Dazu tritt das κύριε μὴ σκύλλου aus dem Munde der Jairusboten 8 49. Ein weiterer, durch 3 veranlasster, übrigens gleichfalls zur Hervorhebung der Demuth dienender, Zusatz liegt 7 vor in διὸ οὐδὲ κτλ. (der Satz fehlt D Codd it), wo auch statt ἰαθήσεται Mt 8 das dem εἰπέ conformirte ἰαθήτω steht: *so werde er geheilt*. Lc bringt 9 sein malendes στραφείς an, wie 7 44 9 55 10 23 14 25 22 61 23 28, und steigert vielleicht (falls nämlich bei Mt παρ᾽ οὐδενί statt οὐδὲ zu lesen wäre) die Aussage: *nicht einmal in Israel*. Der Erfolg wird 10 in sachlich gleicher, aber im Vergleich mit Mt 13 vereinfachter Form berichtet. Ueber den secundären Charakter des Ganzen vgl. Wrl 64f 86f.

Der Jüngling von Nain. Lc 7 11—17. Spätere Form der Ausführung des Themas „Todtenerweckung", von der 8 40—56 berichteten, die dem Lc schon bei Redaction der vorhergehenden Perikope vorschwebte, dadurch unterschieden, dass die at. Norm, welche dort nur umbildend und zuspitzend gewirkt hat, hier das Ganze beherrscht und bedingt. Obwohl an sich Steigerung der erst nachfolgenden, aber noch in einem gewissen Zwielicht gehaltenen Jairusgeschichte, steht die Perikope doch an dem gegenwärtigen Ort aus Gründen der Composition, sofern zur Heilung eines Todtkranken 7 2 jetzt die unzweideutige Erweckung eines wirklich Gestorbenen tritt, um das Wort 7 22 = Mt 11 5 νεκροὶ ἐγείρονται vorzubereiten; sie wird daher 11 mit der allgemeinen Formel ἐν τῷ ἑξῆς (scil. χρόνῳ wie 8 1) oder τῇ ἑξ. (scil. ἡμέρᾳ) angeschlossen. Unter *Nain* (נָעִים Anger) ist der, südöstlich von Nazaret und wie dieses am Rande der grossen Ebene gelegene, galiläische Ort zu verstehen; ebenso wie Nain am Nordabhange des Dschebel ed Duhi, liegt Sunem an dessen Südabhange, so dass

Digitized by Google

schon die gewählte Localität an den Sohn der Sunamitin erinnert, dessen Erweckungsgeschichte II Reg 4 8 17—37 selbst wieder Nachbildung des, von Elias am Sohn der Lc 4 26 erwähnten Wittwe von Sarepta I Reg 17 17—24 verrichteten, Wunders ist. Der Sohn ist μονογενής (aus dem Wortschatz von LXX), wie bei Lc auch die Kinder 8 42 9 38 nach dem Vorbilde Jdc 11 34 und wohl auch II Reg 4 14—17; vgl. auch die Trauer um einen Eingeborenen Jer 6 26, Sach 12 10, Am 8 10. Mit καὶ ἰδού wird 12 der Nachsatz eingeführt (KL): *Da, siehe* (J. Ws). Die Gräber waren ausserhalb der Städte: ἐξεκομίζετο, vgl. Act 5 6. Zu μὴ κλαῖε 13 vgl. 8 52 μὴ κλαίετε. *Der Sarg* 14 war ein unbedeckter Kasten. Das Wort an den Jüngling ist sachlich gleich dem an die Jungfrau Mc 5 41; ebenso 15 der Erfolg ἀνεκάθισεν = *setzte sich aufrecht hin*, wie Tabitha Act 9 40. *Er gab ihn seiner Mutter wieder*, mit kleiner Variante 9 42 wiederholt, ist aus I Reg 17 23, vgl. II Reg 4 36, und wie das Weib I Reg 17 24 anerkennt, dass Elias ein „Mann Gottes", d. h. ein Prophet, ist, so erschallt 16 das Lob Gottes darüber (beide ὅτι zeit recitativ), dass *ein grosser Prophet erweckt wurde* (ἠγέρθη wie Mt 11 11 ἐγήγερται: so auch hier rec.) *und Gott* ebendamit *sein Volk besucht hat*, s. zu 1 68. *Judäa* steht 17 wie 4 44 im weiteren Sinne, s. zu Lc 1 5. Anderen Falles müsste Nain in Südpalästina gesucht werden, nach Jos. Bell. IV 9 4 5; dies aber läuft dem Grundplan des 3. Evglms zuwider, s. Einl. I 7; zum Uebrigen vgl. 5 15, Mc 1 28, Mt 9 26. Es wäre dies eine reine Mitleids- und Machtthat, ohne dass auch nur der Glaube der Wittwe vorausgesetzt oder gar hervorgehoben würde. Aber das frei entworfene Bild lässt einem Zug des Todes einen Zug begegnen, an dessen Spitze der ἀρχηγὸς τῆς ζωῆς Act 3 15 steht; das Zusammentreffen hat den Erfolg, dass jener zum Stillstand gebracht wird und seine Beute herausgeben muss; darum heisst es seither allenthalben, wo derselbe Conflict fühlbar wird: Weine nicht!

Anfrage des Täufers. Lc 7 18—23 = Mt 11 2—6. Auch Lc setzt 18 nach 3 20 die Gefangenschaft des Täufers (auf der Bergfeste Machärus im Osten des Todten Meeres) voraus. Von da *sendet* dieser 19 δύο τινὰς τῶν μαθ. αὐτ. d. ist *2 beliebige Jünger*. In einem formell mit 7 4 übereinstimmenden, also selbstgebildeten Satze erzählt 20, wie die Beiden ihren Auftrag ausgerichtet haben, und erläutert dann 21 den Hergang nach der realistischen Weise und Auffassung des Lc durch die Bemerkung, Jesus sei *zur selben Stunde* gerade im Begriffe gewesen, alle die Wunder, worauf seine Antwort Bezug nimmt, und darüber hinaus noch die bei Lc besonders beliebten Exorcismen zu verrichten; mit Nachdruck zuletzt genannt (*und namentlich Blinden liess er aus Gnaden das Sehen zu Theil werden*) ist diejenige Classe, welche, obwohl bei Lc noch durch kein Beispiel vertreten, in Jesu Antwort voransteht. Dagegen braucht das *Todte stehen auf*, nachdem eben 7 11—17 vorangegangen war, nicht besonders vorbereitet zu werden. Mit derselben Motivirung hängt auch 22 die Aenderung von Mt 4 ἀκούετε καὶ βλέπετε in εἴδετε καὶ ἠκούσατε zusammen.

Das Zeugniss über den Täufer. Lc 7 24—35 = Mt 11 7—11 16—19 21 31 32. Nur 25 hat Lc statt der τὰ μαλακὰ φοροῦντες Mt 8 solche, welche *in prachtroller Kleidung und Ueppigkeit* (τρυφή, vgl. II Pt 2 13) *leben*. Weiterhin macht er in einer, aus anderem Zusammenhang hier ad vocem Johannes ein-

Digitized by Google

geschobenen, aber als Rede gedachten Zwischenbemerkung (29 30 = Mt 21 32) aus den Zöllnern und Hurern **29** ***alles Volk und*** insonderheit ***die Zöllner*** und bildet im Vorblick auf das ἐδικαιώθη 7 35 = Mt 11 19 (um dieses Räthselwortes willen findet überhaupt der Einschub hier statt, vgl. Wrl 65 84) und mit Zuhülfenahme des paul. Sprachgebrauches die Formel ἐδικαίωσαν τὸν θεόν: ***sie gaben Gott Recht,*** erklärten seinen Willen für den richtigen, indem sie seine Forderungen thatsächlich (βαπτισθέντες ist gleichzeitig) anerkannten. Dagegen haben οἱ Φαρισαῖοι καὶ οἱ νομικοί (der lucanische Ausdruck greift zu weit, weil nur die jerusalemischen Hierarchen gemeint sind) **30** durch Verweigerung der Taufe die in der Johannestaufe verwirklichte βουλή (= ‏עצת‏) τοῦ θεοῦ (consilium dei, wie Ps 33 11, Act 2 23 4 28 20 27, Eph 1 11) ***mit Beziehung auf sich selbst,*** soweit der Rath Gottes sie betraf (εἰς ἑαυτούς), ***aufgehoben,*** zurückgestossen (ἀθ. wie Lc 10 16), unwirksam gemacht (vgl. ἀθετεῖν βουλάς Ps 33 10). Im Hinblick auf dieses widerspruchsvolle Phänomen knüpft **31** mit οὖν (Mt 16 δέ) an. Weiterhin setzt Lc **32** den Trauerlaut (ἐκλαύσατε) an Stelle der Trauergeberde (Mt 17) und ergänzt **33** ἐσθίων mit ἄρτον (s. zu 14 1), πίνων mit οἶνον nach 1 15, falls nicht beide Ergänzungen mit den ältesten lat. und syr. Uebersetzungen zu streichen sind. Auch nach der Fassung **35** (nur ℵ hat das matthäische ἔργων) empfiehlt sich wie Mt 19 ***die Weisheit*** durch ihre persönlichen Vertreter, vgl. υἱὸς σοφίας JSir 4 11. Der, übrigens textkritisch zweifelhafte, lucanische Zusatz πάντων könnte nur dann beanstandet werden, wenn ursprünglich unter den τέκνα σοφίας ausschliesslich Johannes und Jesus zu verstehen gewesen wären. In Wahrheit aber ist durch diese der Begriff der göttlichen σοφία selbst repräsentirt, wenn auch der Zusammenhang in erster Linie auf solche führt, welche der aus Johannes und Jesus redenden Weisheit Gehör schenken.

Die Salbung (Das Gleichniss von den zwei Schuldnern.) Lc 7 36—50 (Mc 14 3—9 = Mt 26 6—13). Ihre von der synoptischen Salbung in Bethanien ganz abweichende Stellung verdankt die Perikope dem Umstande, dass sie zu Lc 7 29 (= Mt 21 31 πόρναι) 34 (= Mt 11 19 φίλ. ἁμαρτ.) eine Bestätigung zu enthalten schien. Sondereigenthum des Lc ist schon die 11 37 14 1 sich wiederholende Scenerie **36**, erinnernd an den Sündernumgang Jesu bei Tisch Mc 2 15; vor Allem aber die Wendung nach der bei Lc so oft hervortretenden Annahme der verlorenen und verworfenen Sünderwelt durch Jesus. So wird aus der Salbung durch eine Jüngerin (so wenigstens nach der in entgegengesetzter Richtung laufenden Weiterführung der Geschichte Joh 12 3) im Hause des Unreinen (Aussätzigen) eine Salbung durch eine Unreine im Hause des ex professo Reinen, des Pharisäers, dessen Name Simon 40 aber wieder aus Mc 3 = Mt 6 aufgenommen wird. Das ἰδού **37** schliesst hebräischartig die Copula ein und ***in der Stadt*** gehört zu ἁμαρτωλός, falls nicht eine gesperrte Stellung (γυνή . . . ἁμαρτωλός) beabsichtigt ist (Wzs). Gemeint kann, da in der sog. kleinen Einschaltung so wenig ein geschichtlicher Zusammenhang waltet wie in der grossen, ursprünglich recht wohl Jerusalem sein, die „Stadt" schlechthin.

Dies würde dann aber in die letzten Tage Jesu herabführen, wohin auch die Joh 7 53—8 11 erhaltene Perikope von der Ehebrecherin weist (s. S. 93). War die letztere identisch mit dem „wegen vieler Sünden bei Jesus verklagten Weib" des

Digitized by Google

Papias bei Euseb. KG III 39 17, so könnte entweder wirklich ein historischer Zusammenhang zwischen jener Perikope und der, den Dank der nicht gerichteten Sünderin darstellenden, Salbungsgeschichte existiren oder aber wenigstens Lc jene Erinnerung benutzt haben, um die Salbungsgeschichte in der hier vorliegenden Richtung umzubilden. Für diese Möglichkeit spricht die Analogie der secundären Gestalt, darin bei Lc die Scene in Nazaret und die Berufung des Pt auftreten, beide in einer Richtung amplificirt, welche mit der hier zu Tage tretenden stimmt, sofern die ἁμαρτωλός die „Sünder aus den Heiden" Gal 2 15 (Mt 26 45 = Lc 18 32) vertritt (nach LAGARDE eine Nicht-Jüdin). Andererseits aber setzen die doch schwerlich erfundenen Jesusworte 41 42 47 einen vom Vorgang in Bethanien ganz verschiedenen Verlauf voraus. Dann wären 2 Bezeugungen tief empfundener Dankbarkeit zu unterscheiden: das eine Mal ausgehend von dem Bussschmerz einer begnadigten Sünderin (hierher gehören Reuethränen und Fusskuss), das andere Mal von dem tiefen Gefühl liebender Verehrung (dahin gehört die Salbung des Hauptes). In jener hat die Kirche mit seit etwa 360 steigender Bestimmtheit die Magdalenerin Lc 8 2 wieder zu erkennen geglaubt, diese dagegen ist Joh 12 3 mit der Maria Lc 10 39 42 identificirt worden. Unumgänglich ist dann aber die Annahme, dass Lc beide Vorgänge mit einander vermischt und 37 das alabasterne Gefäss mit der Salbe, 38 die Salbung selbst und 46 die Beziehung darauf aus Mc 3 eingetragen hat, an welche Stelle auch das Verbum κατάκειται 37 (Präsens im abhängigen Satz) erinnert; vgl. WRL 38 f.

Wenn das Weib **38** *von hinten zu seinen Füssen herantritt*, so ist das die bei der zu Mc 2 15 = Lc 5 29 besprochenen Tischsitte ganz natürliche Stellung. Der Beweis tiefster Ehrerbietung aber, welcher in der Salbung liegt, wird dadurch gesteigert, dass sie hier nicht sein Haupt salbt, sondern *mit den* gerade zu dem beabsichtigten Zweck (HAHN) aufgelösten (oder soll es nur Zeichen der Busstrauer sein?) *Haaren ihres Hauptes seine Füsse trocknet*, um dieselben hernach zu salben. Das Seitenstück zum Murren der Jünger Mc 4 5 = Mt 8 9 aber ist es, wenn **39** Simon im Stillen bemerkt, *ein Prophet* (der vor προφ. stehende Artikel in B würde den Propheten, als welcher Jesus gelten will, bezeichnen) hätte Herzenskündiger sein und die unbewusste Verunreinigung, welche ihm hier widerfährt, vermeiden müssen. Doch gilt der Aerger dort ihrem Thun, hier ihrer Person. Entsprechend ferner der Schutzrede Mc 6—9 = Mt 10—13 nimmt Jesus **40** das Wort, wobei ἔχω σοί τι εἰπεῖν = habeo quod tibi dicam den Gebrauch von ἔχειν Mc 8 wiederholt; doch vgl. auch Lc 42 12 4 14 14, Act 4 14 25 16. Das Gleichniss **41 42**, welches dem Pharisäer zu Gemüthe führen soll, dass und warum Jesus dieses Weib nicht zurückweisen darf, erinnert seinem Stoffe nach an Mt 18 23—35; vgl. namentlich Mt 18 25 μὴ ἔχοντος δὲ αὐτοῦ ἀποδοῦναι und Lc 42 μὴ ἐχόντων (δὲ) αὐτῶν ἀποδοῦναι. Die Anwendung beruht **44** auf der Voraussetzung, dass der Pharisäer seinem Gaste, den er blos aushorchen wollte, eine frostige Aufnahme bereitet hatte. Anstatt des nachlässigen Wirths, der die üblichen Ehrenbezeugungen vergessen oder absichtlich unterlassen, hat Jesu gegenüber das fremde Weib gleichsam die Hausehre gerettet, indem sie **45** *seit dem Moment*, ἀφ' ἧς, scil. ὥρας, *ihres Eintretens*, wo der Empfangskuss üblich war, *nicht abgelassen hat* u. s. w. Zu **46** vgl. Mt 6 17. Im Zusammenhang mit der Gleichnissrede 41 42 kann **47** die erwiesene Liebe nur als Erkenntnissgrund vorhergegangener Sündenvergebung gelten: eine Art syllogismus practicus. Aus der Regel, dass sich das Maass der Liebe nach dem Maass der erfahrenen Güte und Nachsicht

Digitized by Google

richtet, und aus einer Vergleichung des Maasses von Liebe, darüber der Pharisäer, und desjenigen, darüber das Weib verfügt, folgert Jesus, dass *ihr vergeben sind* (ἀφέωνται bestätigt nur einen erkannten Sachverhalt) *ihre Sünden, die vielen, weil sie viel geliebt hat*, wobei ἠγάπ. alle 44—46 aufgezählten Handlungen zusammenfassen will, also wie Joh 13 1 ἠγάπησεν αὐτούς den Liebeserweis einschliesst. Andererseits aber kann dieser Liebeserweis doch nicht wohl als Zeichen der Dankbarkeit für die erst 48 gespendete Wohlthat der Sündenvergebung gemeint sein. Und das letztere enthaltende Wort Jesu ist so gewiss nach Lc 20 gebildet, wie 49 nach 5 21, worauf sich dann 50 auch das Wort an die Blutflüssige 8 48 wiederholt (B. Ws). Also hat Lc die Vergebung als Folge der Liebe, nicht aber diese als Folge jener, die Liebe nicht als Erkenntnissgrund, sondern als Sachgrund der Vergebung gedacht (J. Ws), im Sinne des Spruches Prv 10 12, I Pt 4 8 (Jak 5 20) ἀγάπη καλύπτει πλῆθος ἁμαρτιῶν, welcher Clem. Paed. III 12 91 und Didasc. ap. syr. 2 3 geradezu als Herrnwort erscheint. Das Gleichniss also besagt, dass Vergebung Liebe erweckt; die Geschichte, in welche Lc es eingerahmt hat, beweist, dass Liebe Vergebung findet; die Perikope als Ganzes bedeutet freie Wechselwirkung zwischen Liebe und Vergebung. Eine ähnliche Verschiebung der Gesichtspunkte ist demselben Schriftsteller bei Einrahmung des Gleichnisses vom barmherzigen Samariter in die Erzählung von der Frage nach dem grössten Gebot begegnet.

Die dienenden Frauen. Lc 8 1—3. Der Anschluss erfolgt mit ἐν τῷ καθεξῆς, scil. χρόνῳ, wie 7 11. *Er durchzog* 1 das Land (διοδεύειν Act 17 1) *von Stadt zu Stadt, von Ort zu Ort, das Evglm verkündigend*, seine Reisebegleitung waren 2 ausser den Zwölfen von ihm *geheilte Weiber*, unter welchen *Maria, genannt* zum Unterschiede von gleichnamigen Frauen vielleicht nach ihrer Vaterstadt Magdala (s. zu Mt 15 39, dagegen = Lockendreherin, Haarkräuslerin nach P. DE LAGARDE, Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen 1889, 371—375), *von welcher* er *7 Dämonen* ausgetrieben hatte, was nach 8 30 auf einen besonders schweren Fall von Besessenheit, vielleicht nach 11 26 sogar auf Rückfall schliessen lässt. Daher erklärt sich die Ideenassociation, welche den Anschluss dieses, zugleich auf 23 49 55 vorbereitenden Stückes an die Perikope 7 36—50 bedingte. Gleichwohl identificirt die kath. Exegese die Sünderin 7 37 mit der Magdalenerin ohne Grund, da diese hier nicht wie neu eingeführt werden könnte, wenn eben noch von ihr die Rede gewesen wäre (B. Ws). Ferner werden genannt 3 die auch 24 10 erscheinende *Johanna, das Eheweib des Chuza* (der Name kommt auf einer nabatäischen Inschrift vor), *eines Haushofmeisters* (ἐπίτροπος wie Mt 20 8) *des Herodes* (Antipas), *und* die sonst ganz unbekannte *Susanna* (שׁוֹשַׁנָּה Lilie). Sie *und Andere mehr dienten ihnen* (αὐτοῖς nach BD, während αὐτῷ ℵA aus Mc 15 41 = Mt 27 55 ist) *mit ihrer Habe*, versorgten den Reisezug mit Lebensmitteln.

Das Gleichniss vom Säemann. Lc 8 4—8 = Mc 4 1—9 = Mt 13 1—9. Die Situation Mc 1 = Mt 2 hat Lc schon 5 3 verbraucht, greift daher 4 zu einer seiner allgemeinen Einleitungen, mit welcher er aus einem ganz fremden Zusammenhang wieder in das gemeinsame Geleise einbiegt: *viel Volk* sei *zusammengekommen und* namentlich *aus den Städten*, die er durchwanderte (κατὰ πόλιν distributiv = 8 1), seien sie in Masse *zu ihm gegangen*. Der Genetiv

Digitized by Google

ἐπιπορευομένων ist dem ὄχλ. π. mit καί epexegeticum coordinirt. Zuthat ist 5 das Objekt des Säens: σπόρος = *Saatkorn*, mit Beziehung auf 8 11. Dessgleichen auch *und wurde* von den Wanderern *zertreten*. Verkürzend schreibt Lc 6, wo statt πετρώδες einfach πέτρα steht, mit Weglassung des εὐθύς Mc 5 = Mt 5 und der Sonnenhitze Mc 6 = Mt 6, die Saat sei zwar *gewachsen* (φυέν), aber aus Mangel an *Feuchtigkeit* (ἰκμάς aus Jer 17 8 LXX ἐπ' ἰκμάδα βαλεῖ ῥίζας αὐτοῦ) verdorrt. Lc hat später das Gleichniss Mt 13 24—30 ausgelassen, weil er es wegen 13 26 nur für eine Doublette hielt zu dem Dornigen Mc 7 = Mt 7, wo Lc 7 συνφυεῖσαι beifügt, was in der That eher simul exortae (vg) als nach sonstigem Sprachgebrauch (συμφύεσθαι = coalescere) „zusammengewachsen" (Hfm) heisst. Das vereinfachende ἑκατονταπλασίονα 8 entspricht der Schilderung eines einzelnen Hergangs (B. Ws).

Zweck der Gleichnissrede. Lc 8 9 10 = Mc 4 10—12 = Mt 13 10—15. Gegen Mt 10 wird 9 Jesus um den Gehalt des einen, eben gesprochenen Gleichnisses befragt: Alles liegt hier am praktischen Inhalt, nichts an der parabolischen Form und Methode. Der Zweck der Gleichnissrede wird 10 nach Mt 11 angegeben, dabei aber das schroffe ἐκείνοις δὲ οὐ δέδοται so gut unterdrückt, wie das πάντα γίνεται Mc 11, weil Beides in solcher Allgemeinheit fragwürdig erschien; in Folge dessen wäre dann freilich δέδοται auch im 2. Glied zu ergänzen. Weitere Milderung ist es, wenn Mc 12 μήποτε ἐπιστρέψωσιν κτλ. wegfällt. Der paradoxe Zweck der Parabelrede bleibt freilich zuletzt derselbe wie bei Mc.

Deutung des Gleichnisses vom Säemann. Lc 8 11—15 = Mc 4 13—20 = Mt 13 18—23. Einfacher als Mc 13 und Mt 18 lautet 11 die Einleitung ἔστιν δὲ αὕτη (Prädicat) ἡ παραβολή. Was für Mc = Mt selbstverständliche Voraussetzung ist, wird hier ausdrücklich gesagt: ὁ σπόρος = ὁ λόγος, mit dem Zusatz τοῦ θεοῦ. In der unsicheren Formulirung der Glieder der Gleichungen schliesst sich Lc schon 12 an Mc 15 an, jedoch mit der paul. Wendung ἵνα μὴ πιστεύσαντες σωθῶσιν. Auch 13 kehrt das πιστεύειν sofort wieder. Der Satzbau ist besonders durch das aus Mc 16 übernommene καὶ οὗτοι schwierig geworden und wird auf verschiedenerlei Weise aufgelöst; gewöhnlich und wohl richtig so: *die aber auf dem Felsen* (τὴν πέτραν oder τῆς πέτρας) *sind es, die, wenn sie das Wort gehört, es freudig aufnehmen, und diese* (οὗτοι, B αὐτοί) *haben keine Wurzel* (= Festigkeit nach Kol 2 7 = Eph 3 18, aber nur verständlich aus Mc 4 6 διὰ τὸ μὴ ἔχειν ῥίζαν), *die da für den Augenblick glauben und im Augenblick der Versuchung*, welche hier an die Stelle der Trübsal tritt, obwohl 8 6 der entsprechende Zug fehlte, *abfallen*, wie aus der Erfahrung heraus statt σκανδαλ. gesagt wird. Bei der Deutung der 3. und 4. Classe erinnert sich Lc, dass eigentlich nicht die Menschen, sondern der Same es ist, was gesäet wird, schreibt daher 14 und 15 τὸ δὲ κτλ. Nach 14, wo die Structur mit ἀκούσαντες abbricht und mit καὶ ὑπὸ μεριμνῶν ein neuer Satz beginnt, *gehen* dieselben *dahin* (πορεύεσθαι = הָלַךְ z. B. II Sam 3 1, veranlasst durch Mc 19 εἰσπορευόμεναι) *und werden* dabei, noch bevor sie am Ziele sind, *erstickt* von *Sorgen und Reichthum und Lüsten des* βίος: der gen. subjecti wird gewöhnlich auf alle 3 Substantiva bezogen: wie das Leben sie mit sich bringt; aber wenigstens in den Evglien heisst βίος immer *Vermögen*. Damit wird bei Lc das ursprüngliche Bild, wonach Same = Wort (8 11), vollends verlassen, während Mc 19 = Mt 22 doch

Digitized by Google

wenigstens noch der λόγος es ist, der erstickt wird. Das ἄκαρπος γίνεται Mc 19 = Mt 22 hat Lc nicht auf den λόγος, sondern auf den Menschen bezogen, wenn er den Sinn wiedergibt mit ***sie bringen nicht zur Reife***, nämlich τοὺς καρπούς: auch diesem Zug entspricht nichts in 8 7, sondern allein Mc 7. Endlich 15 erscheint das paul. κατέχουσιν (I Kor 11 2 15 2, I Th 5 21 τὸ καλὸν κατέχετε) verbunden mit ἐν καρδίᾳ (vgl. 8 12, auch 2 19) καλῇ καὶ ἀγαθῇ, womit auf griech. Weise die Normalbeschaffenheit der Gesinnung (εὐγένεια) bezeichnet wird. Nachdem Lc 8 8 nur das Hundertfache (vgl. Gen 26 12) aufgenommen hatte, übergeht er hier die Zahlen ganz und schreibt dafür paulinisirend (Rm 2 7) ἐν ὑπομονῇ, was in den synopt. Evglien nur noch 21 19 steht; hier im Gegensatze zu 13 ἀφίστανται (PLUMMER).

Aufmunterung zum Verständniss. Lc 8 16—18 = Mc 4 21—25. Lc setzt 16 die Sentenz aus der Frageform wie in der Doublette 11 33 = Mt 5 15 um in οὐδεὶς δὲ λύχνον ἅψας: ebendaher stammt der Zusatz von den εἰσπορευόμενοι, während καλύπτει αὐτὸν σκεύει = ***verbirgt es durch ein Gefäss*** eine Verallgemeinerung von τιθῆσιν ὑπὸ τὸν μόδιον bedeutet. Genauer, wiewohl vereinfachend, hält er sich 17 an Mc 22 (beiderorts ἀπόκρυφον = κρυπτόν, dagegen Kol 2 3 reconditum; die Aoriste sind als exactische Future zu fassen, daher correspondirt γενήσεται), als in der Parallelform 12 2 = Mt 10 26. ***Acht haben*** sollen angesichts ihres Berufes, die Wahrheit offenbar zu machen, die Jünger, 18 πῶς (statt τί Mc 24), ***in welcher Weise*** sie hören, d.h. ob letzteres auch die erwünschte Art eines ἔχειν habe, woran sich dann der Spruch 19 26 schliesst. Zur Milderung des scheinbaren Widerspruches erfolgt die subjektive Wendung ὃ δοκεῖ ἔχειν.

Jesu Familie. Lc 8 19—21 = Mc 3 31—35 = Mt 12 46—50. Von Lc hinter die Gleichnissrede gestellt, weil die Situation eine grosse Volksmenge verlangt, die den Lehrenden umgibt (WRL 8); daher die Rückbeziehung von 19 auf 8 4. Die Verwandten können ***nicht mit ihm zusammentreffen*** und bleiben 20 ἔξω, wiewohl vorher von keinem Haus die Rede war. Schon weil erst 11 14—23 eine Parallele zu Mc 3 20—30 vorkommt, steht die Scene bei Lc ganz ausserhalb des geschichtlichen Zusammenhangs; daher weiterhin auch die neue Beziehung von 21 (οἱ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ ἀκούοντες καὶ ποιοῦντες ist Apposition zu οὗτοι) wie auf 6 47 (ὁ ἀκούων μου τῶν λόγων καὶ ποιῶν αὐτούς), so namentlich auf 8 14 (οὗτοί εἰσιν οἱ ἀκούσαντες) und 15 (οἱ ἀκούσαντες τὸν λόγον κατέχουσιν); die Perikope ist in Folge der Umstellung als Illustration zu dem Gleichniss vom Säemann gedacht und will zeigen, was für eine grosse Sache es um ein rechtes Hören sei. Daher auch 19 der ὄχλος aus 8 4 beibehalten ist, obwohl das 16—18 = Mc 4 21—24 Vorhergehende Mc 4 10 als privatissime gesprochen behandelt war.

Der Seesturm. Lc 8 22—25 = Mc 4 35—41 = Mt 8 18 23—27. Lc, der zuvor die gemeinsame Akoluthie aufgegeben hatte, lenkt 22 mit ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν (wie 5 17) in dieselbe zurück. Da 8 4 die Situation Mc 4 1 weggefallen war, müssen Jesus und seine Jünger jetzt das Schiff erst besteigen. Das κατέβη 23 kann auf die Tieflage des galiläischen Sees, möglicher Weise aber auch auf einen vom Himmel herabschwebenden (καταβαίνειν wie 9 54, Act 11 5 14 11) Sturmengel bezogen werden. Dass aber Jesus schon vor Entstehung des Sturmes entschlafen war, hebt Lc ausdrücklich hervor, und in seiner ausführlichen Beschreibung des Hergangs sagt er statt vom Schiffe von den

Digitized by Google

Schiffenden συνεπληροῦντο. Charakteristisch für seinen Stil ist 24 die Anrede ἐπιστάτα, ἐπιστάτα statt διδάσκαλε Mc 38 oder κύριε Mt 25; mit diesem schreibt er gegen jenen einfach ἀπολλύμεθα. Aber mit Mc hält er gegen Mt die natürliche Ordnung ein, dass Jesus διεγερθείς (Mc 39) erst den Sturm beschwört, dann 25 die Jünger nach der πίστις (wo sie geblieben sei) fragt. Die Zusammenarbeitung beider Relationen erhellt schliesslich noch aus φοβηθέντες (= Mc 41) δὲ ἐθαύμασαν (= Mt 27).

Der gerasenische Besessene. Lc 8 26—39 = Mc 5 1—20 = Mt 8 28—34. Dem κατέπλευσαν 26 entspricht ἀνήχθησαν 8 22. Nach 27 war der *Mann aus der Stadt seit geraumer Zeit nicht mehr bekleidet* (ἱμάτιον antecipirt aus Mc 15 ἱματισμένον), hatte seine οἰκία (statt Mc 3 κατοίκησις) in den μνήματα (nach Mc 3 5 statt μνημεῖα Mc 2 = Mt 28), und aus der im Munde des Dämons befremdlichen Beschwörung Mc 7 wird 28 eine einfache Bitte. Nach der zur Begründung des Befehles Jesu ungeschickt nachgetragenen (παρήγγ. ist plusquamperfectisch gemeint) Ergänzung 29 *hatte* der Geist *ihn während langer Zeit* (πολλοῖς χρόνοις wie 27, Act 8 11 χρόνῳ ἱκανῷ, vielleicht aber = oft) *mit sich gerissen* (συνηρπάκει, vgl. Act 6 12 19 29 27 15) und nach dem Tummelplatz der Dämonen (ἔρημοι, scil. χῶραι) hinausgetrieben. Seinem Originale (Mc 8 αὐτῷ) folgend, spricht Lc hier von Einem πνεῦμα ἀκάθαρτον trotz der δαιμόνια vorher 27 und nachher 30. Aus der Bitte Mc 10, nicht ausser Landes gewiesen zu werden, wird 31 mit Beziehung auf das 33 beschriebene Endgeschick die Bitte, nicht in die ἄβυσσος תְּהוֹם Job 28 14, d. h. nach Rm 10 7, Apk 9 1 2 11 11 7 17 8 20 1 3 in den Tartarus, fahren zu müssen, woraus die Dämonen beständig emporstreben. Man findet den Dämonischen bei gesunder Vernunft und 35 *zu Jesu Füssen sitzend*, sein Schüler geworden Act 22 3. In derselben übertreibenden Richtung steht 37 ἅπαν τὸ πλῆθος τῆς περιχώρου; die Stadt selbst war schon 35 mit ἐξῆλθον angedeutet. Statt ὁ κύριος Mc 19 schreibt Lc unmissverständlicher 39 ὁ θεός. Der Geheilte kommt seinem Auftrage nicht blos bei den Seinen, sondern auch *in der ganzen Stadt* nach.

Die Tochter des Jairus und das blutflüssige Weib. Lc 8 40—56 = Mc 5 21—43 = Mt 9 18—26. Den auf der Westseite Angekommenen empfängt 40 (ἀποδέχ. = excipere, lucanisch) sofort *das Volk*, welches *ihn* schon seit einiger Zeit *erwartet hatte*. Der ἀρχισυνάγωγος Mc 22 wird als ἄρχων τῆς συναγωγῆς 41 verdeutlicht, und 42 die *Tochter* ist μονογενής, s. zu 7 11: ihr Alter wird aus Mc 42 vorweggenommen. Im Uebrigen gibt Lc den mittleren Ausdruck ἀπέθνησκεν, starb ab, *war im Sterben:* den wirklich eingetretenen Tod kündigt erst 49 das Perf. τέθνηκεν an. Was Mc 26 zur Unehre der Aerzte erzählt war, ist 43 erheblich gemildert, zumal wenn nach BD syr sin auch die Worte ἰατροῖς προσαναλώσασα (*noch dazu*, d. h. zu ihren Leiden, *aufgewendet*) ὅλον τὸν βίον zu streichen wären, woraus man um so mehr auf den ἰατρός Kol 4 14 als Verfasser schliessen wollte. Uebrigens vgl. für die Schätzung ärztlicher Kunst im damaligen, absolut supernaturalistisch gerichteten Judenthum Tob 2 10, JSir 38 1 2, Mischna, tract. kidduschin 4 14, fol. 82 1 medicorum optimus dignus est gehenna. Das κράσπεδον 44 verräth Erinnerung an Mt 20. Das respectwidrig erscheinende Wort der Jünger Mc 31 wird 45 besonders durch Wegfall der Schlussfrage gemildert und auch dem Pt allein statt Allen zugeschrieben, falls nämlich mit B sowohl καὶ οἱ σὺν αὐτῷ ℵACD als καὶ οἱ

Digitized by Google

μετ' αὐτοῦ rec. zu streichen ist. Die Wundertheorie Mc 30 wird **46** Jesu selbst in den Mund gelegt. Die Meldung **49** thut τις παρὰ τοῦ ἀρχ., einer seiner Angehörigen. Die beiden Eintritte Mc 37 40 sind **51** zusammengearbeitet; merkwürdiger Weise fehlt bei Irenäus II 24 4 Johannes, in AL dagegen Jakobus und Johannes. Im Hause finden sie **52** Todtenklage (ἐκόπτοντο, wohl Klageweiber, die sich die Brust zerschlugen). Feierlich führt **54** ἐφώνησεν den Erweckungsruf ein (vgl. Joh 11 43) und **55** ἐπέστρεψεν τὸ πνεῦμα (vgl. 23 46) weist nach dem Vorbilde I Reg 17 22 (LXX 21 ἐπιστραφήτω. anders I Sam 30 12) auf Rückkehr ins Leben. Der *Geist* hat also den Ruf Jesu gehört (Wrl 30). In äusserstes Erstaunen gerathen **56** blos die *Eltern*, da die Jünger nach 7 11—15 22 an derartiges schon gewöhnt erscheinen.

Aussendung der Jünger. Lc 9 1—6 = Mc 6 7—13 = Mt 10 1 5—16. Der Eingang **1** schliesst sich noch mehr an Mt 1 als an Mc 7 an; den beiderorts stehenden Gen. πνευμάτων erklärt Lc mit ἐπὶ τὰ δαιμόνια. Das nach Mt gebildete καὶ νόσους θεραπεύειν ist von δύναμιν καὶ ἐξουσίαν (umgekehrte Ordnung 4 36) abhängig zu denken. Dagegen kann Lc Mt 5 6 schon um des folgenden Samariterabschnittes willen nicht brauchen; mit Mt 6 fiel auch 9 36. An Stelle von Mt 7 8 aber tritt die zusammenfassende Erklärung **2**: ἰᾶσθαι medial wie 5 17; das Objekt fehlt B ganz, heisst sonst bald ἀσθενεῖς, bald ἀσθενοῦντας. Von den Mt 9 vorkommenden Münzsorten nennt **3** blos ἀργύριον im Sinne von *Geld* überhaupt; sonst bedeutet es speciell den Sekel. Dies Alles wird mit Ausnahme des, die Quelle verrathenden, Satzes μήτε (das distributive ἀνά fehlt bei alten Zeugen) δύο χιτῶνας ἔχειν als oratio directa mitgetheilt. Verunglückt ist die Wiedergabe von Mc 10 in der Fassung **4**, wo ἐκεῖ und ἐκεῖθεν gleichmässig auf οἰκία zurückweisen und dadurch das eigentlich auf die betreffende Ortschaft zu beziehende ἐξέρχεσθε undeutlich wird. Ebenso steht das allgemeine ὅσοι **5** statt des speciellen ὃς ἂν τόπος Mc 11, wie aus dem folgenden ἀπὸ τῆς πόλ. ἐκ. erhellt. Der Bericht **6** ist Verkürzung aus Mc 12 13.

Urtheil des Herodes über Jesus. Lc 9 7—9 = Mc 6 14—16 = Mt 14 1 2. Als Ergänzung zu ἤκουσεν Mc 13 = Mt 1 erscheint **7** ein allgemeines τὰ γινόμενα πάντα und steht **8** *einer der alten Propheten* auf. Lc dagegen möchte einem gebildeten und frivolen Mann den groben Aberglauben an einen in Jesus wiedererschienenen Johannes so wenig zutrauen, als er von dem in Johannes erschienenen Elias etwas wissen wollte (Mt 11 14 17 12 bleiben ohne Parallelen), lässt daher **7** auch diese Ansicht nur als eine Volksmeinung neben anderen auftreten, den Herodes aber solchem Gutachten gegenüber *unschlüssig* bleiben (διαπορεῖν, in Verlegenheit sein, lucanisches Wort) und **9** nur mit Beziehung darauf sich aussprechen: Johannes kann es nicht sein; dafür habe ich gesorgt. Um so verständlicher wird die Schlussbemerkung καὶ ἐζήτει ἰδεῖν αὐτόν, die Lc 23 8 wieder aufgreift, um eine seiner Sondernachrichten daran zu knüpfen.

Die Speisung der Fünftausend. Lc 9 10—17 = Mc 6 31—44 = Mt 14 13—21. Lc erzählt fast gleichmässig nach Mt wie nach Mc. Bei der Wiedergabe von Mt 13 nennt er **10** Bethsaida (AC und die lat. Uebersetzungen haben εἰς τόπον ἔρημον πόλεως καλουμένης Βηθσαϊδά: Conformation mit den Parallelen), welche Localität einfach aus dem Schluss der beiden Speisungsgeschichten Mc 6 45 8 22 beibehalten ist, so dass die Ueberfahrt ausfällt. Dort aber ist das bei Josephus

Digitized by Google

allein vorkommende Bethsaida (Fischerhaus) gemeint, am Nordostende des Sees, unmittelbar an der Ausmündung des Jordan, aber auf dem linken Ufer, am Fusse eines Hügels gelegen, auf dessen Höhe der Tetrarch Philippus die Stadt (πόλις steht Joh 1 44) Julias erbaute: so heisst der Ort gewöhnlich auch bei Josephus. Von diesem wegen Joh 12 21 ein galiläisches Bethsaida zu unterscheiden, ist völlig grundlos: vgl. ausser den bei SCHR II 162 Genannten SCHLT, Het oudste evangelie, 1868, 296, O. HTZM 95f, SW zu Mc 6 45. Die **11** nachrückenden ὄχλοι belehrt er ἀποδεξάμενος αὐτούς, d. h. indem er sie nicht zurückwies, *über das Gottesreich* wie Act 8 12. Endlich spricht Lc, durch das θεραπεύειν Mt 14 veranlasst, auch von θεραπεία = *Krankenpflege*, wie Apk 22 2, dagegen Lc 12 42 = Dienerschaft. Zu lesen ist das Imperf. ἰᾶτο ℵBD gegen ἰάσατο CL. Weitere Eigenthümlichkeiten des Lc sind **12** καταλύσωσιν (wie 19 7, κατάλυμα 2 7) und Nahrung (ἐπισιτισμός = *Proviant*); den ἔρημος τόπος bringt er hier nach, nachdem seine Erwähnung über der Scenerie 10 vergessen worden war. Aus der Frage Mc 37 wird **13** unter Beibehaltung des Conj. delib. die Form: wir haben nicht genug, *falls wir nicht etwa gekauft haben werden*. Darum lässt Lc aber mit Mt 17 auch die 200 Denare aus, welche dazu dienen, jeden Gedanken, als ob mit Speisekauf etwas auszurichten wäre, von vornherein in ein fragliches Licht zu stellen. Nach der Vereinfachung **14**, wo κατακλίνειν das ἀνακλίνειν Mc 39 = Mt 19 ersetzt, machte man das Volk lagern (κλισίας prädicativer Accusativ) in Hütten, d. h. Betten, Sitzen, Reihen, wobei jedoch ὡσεί (steht ℵBCDL und ist wohl nur nach Mc weggelassen) ein nur ungefähres Eintheilungsprincip andeuten soll. *Das von ihnen Uebriggelassene* **17** bildet *12 Körbe voll Brocken*.

Die Offenbarung des Messiasgeheimnisses. Lc 9 18—22 = Mc 8 27—33 = Mt 16 13—23. Die selbstgebildete Einleitung **18**, wonach Jesus gleichzeitig sowohl betend (s. zu 6 12; hier wirkt die ausgefallene Stelle Mc 6 46 nach) allein (κατὰ μόνας), als auch mit den Jüngern zusammen ist, fiel schon frühe auf; daher die Correctur συνήντησαν in B statt συνῆσαν αὐτῷ. Weiterhin fällt **19** über dem οἱ δὲ ἀποκριθέντες das nach εἶπαν erforderliche οἱ μέν aus und erscheinen aus 9 8 noch einmal die *alten Propheten*. Zum Pt-Bekenntniss Mc 29 fügt Lc **20** noch τοῦ θεοῦ (= 2 26 τὸν Χριστὸν κυρίου). Nach der engen Verknüpfung mit dem Folgenden **22** dürfen die Jünger die Kunde vom Messias um so weniger Anderen mittheilen, als sie ihren Sinn selbst erst noch begreifen lernen müssen.

Der Leidensweg der Jünger. Lc 9 23—27 = Mc 8 34—9 1 = Mt 16 24—28. Wie Mc 34, so soll auch **23**, wo (nachdem freilich die Einrede des Pt und seine Bezeichnung als Satan ausgefallen waren) Jesus *zu Allen* sich wendet, nur der Gegensatz des weiteren Publikums, welches angeredet wird, zu dem vorhergehenden Zwiegespräch mit Pt betont werden. Dem Spruche selbst setzt Lc noch καθ' ἡμέραν nach Rm 8 36, I Kor 15 31, II Kor 4 16 bei und gibt ihm dadurch eine Beziehung auf die tägliche Selbstverleugnung (WRL 13). Das ἀκολουθεῖν fällt hier, nachdem es durch die beiden vorhergehenden Bedingungen erklärt ist, mit dem ἐλθεῖν ὀπίσω zusammen (lat. Auslegung), nicht aber fügt es jenen Bedingungen noch eine nähere Bestimmung hinzu (griech. Auslegung). Bei der Umformung von Mt 26 schreibt Lc **25** (ὠφελεῖται gegen ὠφελεῖ ℵCD, was vielmehr = Mc 36 wäre) ἑαυτόν statt ψυχήν, wie auch נֶפֶשׁ im Hebräischen

Digitized by Google

als einfache Umschreibung des Individuums vorkommt und im Aramäischen das Pronomen reflex. ersetzen kann. Mit ἤ führt Lc keinen neuen Begriff ein, sondern ersetzt blos das verständlichere Wort ἀπολ. nachträglich noch mit dem von der Vorlage dargebotenen ζημ. Eine Doublette zu 12 9 liegt **26** vor. Wie schnell diese Entscheidung fallen wird, zeigt der Redeabschluss **27** λέγω δὲ ὑμῖν ἀληθῶς (wie Act 12 11, nicht also ἀληθῶς zum Folgenden), wonach ***Einige der hier*** (αὐτοῦ wie Act 15 34) ***Stehenden***, zu der γενεά 21 32 Gehörigen, ***nicht sterben werden, bevor sie das Gottesreich gesehen haben.***

Die Verklärung. Lc 9 28—36 = Mc 9 2—8 = Mt 17 1—8. Anstatt der 6 Tage Mc 2 = Mt 1 erscheinen **28** ihrer 8: verschiedene Ausdrücke für den Gedanken, dass zwischen dem Bekenntniss des Einen Pt und dem Erlebniss der 3 Vertrauten eine von 2 sabbatlichen Höhepunkten eingeschlossene Festwoche liegt. Lc verwischt auch hier den Schmelz der poetischen Darstellung durch prosaisch objektivirende Auffassung, welcher zu Folge (zur Construction mit oder ohne καί s. zu 3 21) Jesus zum Zweck des Betens den Berg besteigt (die gleiche Einfügung auch 9 18 beim Petrusbekenntniss); während des Betens **29** (ekstatischer Zustand) verändert sich sein Angesicht (dabei, statt der ganzen Gestalt, bleibt Lc stehen) ***und sein Gewand wurde strahlend weiss.*** Als συλαλοῦντες erscheinen **30** zunächst 2 Männer, die dem Leser erst nachträglich gleichsam vorgestellt werden. Der visionäre Charakter des Ganzen (vgl. Mc 4 = Mt 3) ist **31** nur eben noch zu spüren (ὀφθέντες ἐν δόξῃ), wogegen den Reden der Beiden hier in der ἔξοδος ἣν ἤμελλεν πληροῦν (weil diese ἔξοδος als Vorbedingung der, in der Verklärung präformirten, Zukunftsherrlichkeit gilt) ἐν Ἱερουσαλήμ ein Thema gegeben wird: der λόγος τοῦ σταυροῦ, für die Juden ein σκάνδαλον (I Kor 1 18 23), wird von at. competenter Seite anerkannt. Mit dieser, wohl durch Mc 9 9 = Mt 17 9 veranlassten, Beziehung auf den Tod ist des Evglsten Phantasie zu der analogen Gethsemanescene hinübergeschweift, wo in der Urrelation gleichfalls nur die 3 Vertrauten um Jesus sind und ausserdem nach Lc 22 43 ein Engel erscheint, der ihn zum Tode vorbereitet und stärkt. Daher hier **32** die Jünger ἦσαν βεβαρημένοι ὕπνῳ (Mc 14 40 ἦσαν γὰρ αὐτῶν οἱ ὀφθαλμοὶ καταβαρυνόμενοι oder βεβαρημένοι Mt 26 43), überhaupt die Scene in die Nacht verlegt ist; daher auch διαγρηγορήσαντες, ***nachdem sie durchgewacht hatten*** (Mr) oder (contextmässiger und der Liebhaberei des Lc für composita Rechnung tragend, jedoch ohne sprachlichen Nachweis) erwacht waren (B.Ws). Dieser Zusatz hat es verschuldet, wenn das Auftreten der beiden Gottesmänner 30—32 doppelt und dreifach erzählt scheint. Die Mt 5 ausgefallene Bemerkung Mc 6 οὐ γὰρ ᾔδει τί ἀποκριθῇ reproducirt in anderer Form Lc, wiewohl er das Beginnen des Pt schon durch die Ueberlegung motivirt hatte, dass sich die scheidenden Heroen des AT vielleicht durch solches Anerbieten zurückhalten liessen. An Stelle der anderen Hälfte der Erklärung Mc 6 (verblüffte Gemüthslage der Jünger) bringt Lc, der sich **34** zunächst an Mt 5 anschliesst, eine aus Mt 6 vorweggenommene Schreckensanwandlung, davon die Jünger befallen wurden, als die ***Wolke kam*** und die Ueberirdischen (auch Ex 33 10 schauen die Erdbewohner einem solchen Vorgang erstaunt zu) ***in die Wolke eintraten.*** An sich könnte αὐτούς sich auch auf die Jünger beziehen und ihr Zagen erklären wollen (Hfm, Gdt, Ngn). Aber **35** setzt voraus, dass sie ausserhalb der Wolke stehen, aus welcher die ***Stimme*** sie antönt. Statt ὁ ἀγαπητός lesen ℵB syr sin

Digitized by Google

ὁ ἐκλελεγμένος = בחיר (Name des Messias im Buche Henoch); vgl. 23 35. Lc reproducirt 36 das Ἰησοῦν μόνον, wiewohl er damit nach 33 ἐν τῷ διαχωρίζεσθαι (*als sie auseinandergingen*, sich trennten) sich nur wiederholt; dann fügt er noch bei, dass sie Stillschweigen über den Vorgang beobachtet hätten, was aus dem Verbot Mc 9 = Mt 9 abstrahirt ist, während das damit eingeleitete Gespräch über den Täufer im Hinblick auf 7 18—35 wegbleibt.

Der epileptische Knabe. Lc 9 37—43 = Mc 9 14—29 = Mt 17 14—21. Die Zeitbestimmung 37 τῇ ἑξῆς ἡμέρᾳ läuft dem Sinn des Berichtes entgegen und hängt mit der Nacht 9 32 zusammen; vgl. auch das Uebernachten des Moses auf dem Berg der Offenbarung Ex 24 18. Den Herabsteigenden lässt Lc das Volk entgegenkommen. Die Anrede des Vaters wird 38 zur Bitte ἐπίβλεψαι (imper. des sonst nicht vorkommenden aor. med.) oder ἐπιβλέψαι (inf. aor. act.) oder ἐπίβλεψον (imper. davon); s. über das Zeitwort zu 1 48. Der Kranke, um den es sich handelt, ist wieder ein μονογενής wie 7 12 8 42. Dazu kommt noch 39 das plötzliche Aufschreien (Angstruf) *und* der Geist *zerrt* (σπαράσσει = distorquet wie Mc 1 26) *ihn mit Schaum und mit Mühe und Noth* (die Zeugen schwanken zwischen μόγις und μόλις: μόγος wie μόλος = labor) *verlässt er ihn* nur, *indem er ihn zugleich zerschlägt*. In seinen Paroxysmen fällt der Epileptische sich selbst an, wie selbstmörderisch. Das οὐκ ἠδυνήθησαν 40 ist aus Mt 16, das διεστραμμένη 41 aus Mt 17 beibehalten, wie Lc auch in der Verkürzung von Mc 20—27 dem Mt folgt. Wiederholt wird 42 ein Zug aus der Todtenerweckung 7 15, die Wiedergabe an die Eltern. Völlig fehlt Mc 28 29 = Mt 19—21 wegen des Ersatzes 17 5 6.

Zweite Leidensweissagung. Lc 9 43—45 = Mc 9 30—32 = Mt 17 22 23. Nur Lc versucht 43 eine unmittelbare Verknüpfung mit dem Vorigen: während alle Augenzeugen des Wunders in Jubel ausbrechen, will Jesus das Hochgefühl der Jünger über einen solchen Erfolg mit dem Hinweis auf die dunkle Zukunft dämpfen. Weil somit der Zweck Demüthigung, nicht Erhebung ist, bleibt hier die Lichtseite der Verheissung aus und wird nur die Leidensweissagung wiederholt, und zwar mit einer feierlichen Einführung: θέσθε ὑμεῖς εἰς τὰ ὦτα (nach Ex 24 7, Dtn 31 11, II Reg 23 2, Jer 25 4, II Chr 34 30, Neh 13 1, Bar 2 31, I Mak 10 7 im Sinne von „so, dass die Betreffenden hören und daran denken"; anders εἰς τὸ οὖς Mt 10 27) ὑμῶν τοὺς λόγους τούτους, welche λόγοι entweder nach häufigem Gebrauch von LXX (vgl. I Mak 7 33 μετὰ τοὺς λόγους τούτους) die vorangegangenen Ereignisse sind (wie sich 1 66 eine ähnliche Phrase auf τὰ ῥήματα ταῦτα 1 65 bezieht), in welchem Falle γάρ seine gewöhnliche Bedeutung behält: die Jünger sollen den erhebenden Eindruck des Geschehenen festhalten der niederbeugenden Gewalt der kommenden Anfechtung gegenüber (Schz); oder die λόγοι sind Worte, nämlich die unmittelbar folgenden, in welchem Fall γάρ explicativ steht (so seit Erasmus die Meisten). Schliesslich wiederholt 45 den Grundbericht Mc 32 mit der entschuldigenden Bemerkung, es sei ihnen der Sinn des Wortes eben dazu *verborgen* geblieben (nach göttlicher Bestimmung), *damit sie es für jetzt noch nicht inne werden*, verstehen *sollten*, αἴσθωνται, vgl. Hbr 5 14 αἰσθητήρια.

Der Rangstreit. Lc 9 46—48 = Mc 9 33—37 = Mt 18 1—5. Der *Einfall*, welcher die Jünger 46 anwandelt, ist ebenso wie Mc 34 = Mt 1 gemeint, da αὐτῶν trotz seiner Stellung hinter μείζων (anders in der Parallele 22 24) wegen

Digitized by Google

48 nur als gen. partitivus, nicht aber als gen. comparationis (B. und J. Ws: grösser als sie) gemeint sein kann. Neu ist nur, dass *Jesus* 47 das Anliegen der Jünger auf ihren Gesichtern liest. Dagegen ist das dem Lc eigene παρ' ἑαυτῷ nicht etwa so gemeint, als hätte Jesus in symbolischer Handlungsweise das Kind sich damit gleichstellen und damit höher werthen wollen, als alle Jünger (B. Ws), sondern veranschaulicht blos das ἐν μέσῳ Mc 36 = Mt 2. In der Antwort 48 ist τοῦτο missverständlich aus Mt 4 reproducirt, das Uebrige aus Mc 37 aufgenommen. Den eigentlichen Bescheid Jesu Mc 35 bringt Lc, weil er das Kind als Vorbild gefasst hat, erst ganz am Schlusse in einer, zugleich an die spätere Doublette 22 26 erinnernden, Form: der verhältnissmässig Kleine (ὁ μικρότερος ἐν ὑμῖν πᾶσιν), d. h. der in seinen eigenen Augen sich *kleiner* als alle Erscheinende ist *gross* in den Augen Gottes.

Der fremde Wunderthäter. Lc 9 49 50 = Mc 9 38—41. Unmotivirt ist 49 die mit ἀποκριθείς versuchte Verknüpfung mit der vorigen Perikope. Nur durch Auslassung der Begründung Mc 39 wird es 50 möglich, statt ἡμῶν Mc 40 beidemal ὑμῶν zu setzen.

Die Samariterherberge. Lc 9 51—56. Während der Grundbericht nur von einem raschen, etwa in 3 Tagen auszuführenden, Zuge weiss, für den Jesus den Weg durch die Thalsohle des Jordan und zwar auf dem linken Ufer wählte, macht Jesus hier wenigstens den Versuch, den gewöhnlichen Weg der Festpilger durch Samarien, also ohne den Fluss zu überschreiten, einzuschlagen, Jos. Ant. XX 6 1, Vita 52, Joh 4 4. Denn dass auch hier nur die letzte Reise nach Jerusalem, die einzige, davon der synopt. Aufriss seines öffentlichen Wirkens weiss, gemeint sein kann, geht, abgesehen von der Stelle des gemeinsamen Berichtes, an der Lc hier angelangt ist, gleich aus der Einleitung 51 hervor, die in hebraisirender, an den Stil der Vorgeschichte erinnernder, Ausdrucksweise den unternommenen Zug nach Jerusalem mit dem dort bevorstehenden Ende motivirt: *es geschah, als die Tage seiner Aufnahme*, d. h. die Frist, deren von Gott bestimmter Zielpunkt seine ἀνάληψις (receptio in coelum Mc 16 19, Act 1 2 11 22, I Tim 3 16: der Ausdruck nach der Erzählung vom Ende des Henoch JSir 49 14, bzw. 44 15, und des Elias II Reg 2 11, JSir 48 9, I Mak 2 58 ἀνελήφθη εἰς τὸν οὐρανόν, vg hat assumptio, was später im Gegensatz zur ascensio Bezeichnung der Himmelfahrt Marias wurde) ist, *gänzlich voll wurden* (συμπληροῦσθαι = נִמְלָא wie Act 2 1), dem Ende zugingen, *da* (καὶ αὐτός beginnt den Nachsatz, s. zu 3 21) *festigte*, richtete *er* fest (zu στηρίζειν in solchem Zusammenhang vgl. Jer 21 10, Ez 6 2 13 17 15 7 21 2) *sein Angesicht, zu wandern nach Jerusalem* (vgl. Jer 42 15 17 שִׂים פָּנִים, z. B. mit folgendem לָבֹא Jer 44 12 oder לַעֲלוֹת עַל־יְרוּשָׁלִָם II Reg 12 18), d. h. er fasste Jerusalem als Ziel seines Wanderns ins Auge. Die vorausgesandten *Boten* sollen (Erinnerung an 1 76) 52 (ὡς ℵB Codd it statt des von allen anderen Zeugen gebotenen ὥστε, s. zu 4 29) *Bereitschaft für ihn treffen*, Quartier bestellen (הֵכִין, vgl. Mc 14 15), erhalten aber 53 abschlägigen Bescheid von den Samaritern, weil er nach Jerusalem reist; ausgedrückt mit missverständlicher Nachahmung von II Sam 17 11 καὶ τὸ πρόσωπόν σου πορευόμενον ἐν μέσῳ αὐτῶν, vgl. auch Ex 33 14 פָּנַי יֵלֵכוּ (Dlm I 24 f). Zu θέλεις εἴπωμεν 54 vgl. Mc 10 51 θέλεις ποιήσω. Vorbild ist Elias II Reg 1 10—12, der auch A rec. ausdrücklich genannt ist. Aber ὡς καὶ Ἠλείας ἐποίησεν fehlt ℵBL Codd it syr sin. Hier und AC fehlt ausserdem auch nach ἐπετίμησεν αὐτοῖς

Digitized by Google

noch **55** καὶ εἶπεν· οὐκ οἴδατε ποίου πνεύματός ἐστε mit Bezug auf I Reg 18 38 40 19 11 12, vgl. I Kor 4 21. Wenn hier nicht katholische Hände gestrichen haben, was marcionitisch schien (Zn, Gesch. II 468, Einl. II 357), so liegen Zusätze des abendländischen Textes vor; aber gerade auch in D fehlt das, aus 19 10 hereingekommene, Wort **56**. Die κώμη der Schlussnotiz müsste nur dann eine samaritische gewesen sein, wenn aus 17 11 zu schliessen wäre, dass die Reise durch Samaria weiter ging. Aber in Wahrheit enthält die Perikope den Grund, warum dies nicht geschah (so schon Theophylakt). Der 2. Theil des Evglms beginnt mit einer Verwerfung in Samaria, wie der 1. mit einer solchen in Galiläa (B. Ws).

Verschiedene Nachfolger. Lc 9 57—62 = Mt 8 19—22. Anders und richtiger als Mt bestimmt Lc die Scene **57** ἐν τῇ ὁδῷ, wie überhaupt die ganze Stellung der Perikope zu Beginn des Reiseberichts und im Anschlusse an die Perikope von der verweigerten Herberge gut gewählt ist (Wdt I 82 f II 386). Dem ἀπελθεῖν Mt 21 entspricht **59** ἀπελθόντι, Attraction für ἀπελθόντα: verschiedene Redaction einer gemeinsamen Quelle, da an sich das Weggehen zum Zweck des Begräbnisses selbstverständlich ist. Aber nur Lc gibt aus der Quelle die schlechterdings unentbehrliche Aufforderung zur Nachfolge; ebenso nur er **60** die positive Seite in der Antwort Jesu, welche den Jünger zugleich zum Evglsten bestimmt. Ein 3. bietet **61** wie der 1. wieder sich selbst zur Nachfolge an, will aber gleich dem 2. Erlaubniss, zuerst hinzugehen und ἀποτάσσεσθαι, d. h. sich zu *verabschieden* (vgl. Mc 6 46, bei den Classikern ἀσπάζεσθαι, daher Lc 14 33 in der Bedeutung: den Abschied geben, entsagen) τοῖς εἰς τὸν οἶκον (Vorstellung des Eintretens), d. h. von den Seinigen. Wahrscheinlich gehört demnach die Einleitung zum 3. Wort dem Evglsten an (B. Ws). Wie um I Reg 19 19—21 noch zu überbieten, weist ihn Jesus zurück: hat Jemand einmal die *Hand an den Pflug gelegt*, so muss hinfort seine ganze Aufmerksamkeit der Furche gelten, die er zieht: rückhaltlose männliche Entschlossenheit gilt es in der Hingabe an den höheren Beruf, das *hinterwärts Blicken* ist Sache des Weibes Lots 17 31 32. Um Jünger Jesu zu sein, muss man also 1) auf eigenes Behagen zu verzichten, 2) der übergreifenden Wichtigkeit der übernommenen Berufspflicht alle sonstigen Rücksichten zu opfern, anstatt solcher 3) vielmehr Blick und Herz nur vorwärts auf das Ziel der Lebensarbeit zu richten im Stande sein.

Aussendung der 70 Jünger. Lc 10 1—16. *Nachher* **1**, d. h. nach den 9 57—62 erzählten, gescheiterten Versuchen Einiger zum Anschlusse, *ernannte* (renuntiavit, vgl. 1 80 ἀνάδειξις) *der Herr* (καὶ ℵA rec. fehlt BL und würde übrigens wohl eine Beziehung auf 9 1 2 ausdrücken) *andere 70* (BD syr sin cur, Diatessaron, Ephraem, Codd it und vg haben 72) *Jünger und sandte sie je 2* (ἀνὰ δύο griech. Ausdruck für das hebraisirende δύο δύο Mc 7) *vor sich her* (aus 9 52 wiederholt) *in jegliche Stadt oder Oertlichkeit, wohin er selbst zu kommen gedachte.*

Aber zu dieser Bestimmung = ὡς ἔτοιμάσαι αὐτῷ 9 52 passt die folgende Rede nicht, welche gerade wie die andere 9 3—5 die Abgesandten als selbständige Arbeiter charakterisirt, die nicht blos rasch vorübergehenden Aufenthalt in ihren Quartieren nehmen und eher einen Ersatz für die mangelnde persönliche Wirksamkeit, als eine Vorbereitung darauf leisten sollen (gegen Hpt 32 f, richtiger J. Ws,

Digitized by Google

Nachfolge 17 f). Die Zahl 70 war theils durch das Vorbild der 70 Aeltesten des Moses Ex 24 1 9 Num 11 16—25 Ez 8 11 gegeben (Clem. Rec. 1 40), theils durch die 70 Heidenvölker, welche die Juden auf Grund der Völkertafel Gen 10 unterschieden (STR I 348 f nach BR und den Tübingern). Ein Gegensatz dieser 70 zu jenen 12 kann unmöglich in des Evglsten Bewusstsein und Absicht gelegen haben, da 24 47 die eigentliche Heidenmission doch den 12 übertragen wird und die Bedeutung der Zahl 70 (bzw. 72 = 6 × 12) dieselbe Sphäre mit der Zahl 12 theilt, vgl. Ex 15 27 die 12 Quellen und 70 Palmen in Elim. Wohl aber ist es natürlich, wenn die grössere Zahl von Arbeitern auf dem grösseren Arbeitsfelde auftritt; dieses ist aber Samarien, sofern es die Heidenwelt vertritt; daher die Samariter als Erstlinge derselben auch sonst im 3. Evglm eine bedeutsame Rolle spielen. Und sofern diese 70 Apostel dem Siegeszug des Herrn durch die Heidenwelt den Weg bahnen, behält sogar der, sonst geschichtlich unbegreifliche, Zweck jener Aussendung πρὸ προσώπου κτλ. sein Recht (PFL 443 f).

Die Rede beginnt **2** mit dem Worte Mt 37 38: die Jünger sollen selbst die Schnitter werden, deren Aussendung sie erbitten. Die Jünger erscheinen **3** als ἄρνες (ἀρήν nur hier: junges Schaf, besonders Widder), so dass man an richtig wandelnde Leithämmel denken wollte (B. Ws). Statt αἴρειν Mt 8 setzt **4** βαστάζειν, und an die Stelle des Gürtels den auch 12 33 22 35 erwähnten ***Beutel;*** im Uebrigen hält sich Lc an die schroffere Fassung Mt 10 gegen Mc 8 9. Auch dürfen die Jünger ***unterwegs,*** vor Beginn ihrer Arbeit, ***Niemanden begrüssen:*** nicht als ob sie ausschliesslich auf Hausmission angewiesen sein sollten (vgl. dagegen Act 8 26—39), sondern weil die morgenländischen Begrüssungsformen immerhin von sehr umständlicher, aufhaltender Art sind; vgl. II Reg 4 29. Dagegen ist der Hausgemeinschaft **5** ein Gruss um so mehr zu gewähren, da gerade das Haus Ausgangs- und Stützpunkt der Mission werden soll. Ein ***Sohn des Friedens*** oder Heils **6** ist einer, der zum Empfang desselben geeignet ist. Wie nun erstlich im günstigen Falle die Boten sich zu benehmen haben, zeigt die Einschaltung 7—9 als nachträgliche Ausführung des Spruches ἄξιος γὰρ ὁ ἐργάτης τῆς τροφῆς (so Mt 10) oder τοῦ μισθοῦ (so **7** und I Tim 5 18 in Erinnerung an I Kor 3 8 14 9 17 18) αὐτοῦ. Sie haben das Recht auf Verköstigung (I Kor 9 14), sollen daher unbedenklich und ohne Furcht, beschwerlich zu fallen, in dem einmal gewählten Quartier (ἐν αὐτῇ τῇ οἰκίᾳ, nicht ἐν τῇ αὐτῇ οἰκίᾳ = in demselben Hause) verbleiben und geniessen τὰ παρ᾽ αὐτῶν das, was den Hauswirthen gehört (vgl. Mc 5 26) und jenen als Gästen vorgesetzt wird. Zur Verdeutlichung des Gemeinten folgt das Verbot der μετάβασις ἐξ οἰκίας εἰς οἰκίαν, wird aber **8** (wo καὶ δέχωνται steht, wie Mc 11 μηδὲ ἀκούσωσι, als ob statt des Relativsatzes mit ἄν vielmehr ἐάν vorangegangen wäre) auch lästiger Begehrlichkeit gewehrt. Hier haben spätere Gemeindeerfahrungen abgefärbt (WRL 66). Die Missionare sollen vorlieb nehmen mit dem, was man freiwillig ihnen mittheilt: ἐσθίετε τὰ παρατιθέμενα ὑμῖν in Erinnerung an I Kor 10 27 πᾶν τὸ παρατιθέμενον ὑμῖν ἐσθίετε: Lc denkt also an heidnische Häuser, wo die Jünger sich über jüd. Speisescrupel wegsetzen sollen. Nur das πᾶν kann der Verfasser von Act 15 20 29 21 25 nicht übernehmen. Statt gar Besseres zu verlangen, sollen sie sich ihrerseits **9** dankbar erweisen durch Heilung der ***Kranken*** im Hause und durch die Verkündigung, dass das ***Gottesreich nahe gekommen ist*** ἐφ᾽ ὑμᾶς, wie in derselben Quelle 11 20. Jetzt erst folgt die zu Mt 7 6 stimmende Regelung des Verhaltens gegenüber den-

Digitized by Google

jenigen, deren Unempfänglichkeit und Unwürdigkeit schon durch mangelnde Gastlichkeit constatirt ist. Nach **10** sollen sie auf den Strassen der betreffenden Stadt beim Abschied eine unmissverstehbare Erklärung abgeben, deren symbolische Sprache **11** (*wir wischen den Staub ab* ὑμῖν, so dass ihr ihn behalten sollt als einzige Reliquie) in der Parallele 9 5 = Mc 6 11 = Mt 10 14 zum symbolischen Acte geworden zu sein scheint: κολλᾶσθαι entspricht dem hebr. דָּבַק; das „zum Zeugniss über sie" 9 5 aber wird hier erläutert durch: *dies jedoch sollt ihr wissen, dass euch* (ἐφ' ὑμᾶς scheint hier freilich in rec. aus 9 wiederholt zu sein) *das Reich Gottes nahe gekommen ist*, nach Ez 33 33. Der Anschluss des Weherufes über die galiläischen Städte an die Jüngerrede ist durch das parallele Verhältniss des Schlusswortes **12** = Mt 10 15 11 24 motivirt, daher mit Weglassung der Einleitung Mt 11 20, die schon an sich auf eine spätere Zeit weist, Mt 11 21—23 reproducirt wird, als nachträgliche Rechtfertigung der Heilsanbietung an Nichtisraeliten auf Grund der Prärogative Israels. Dagegen spricht der Parallelismus **14** = 12 eher für die lucanische Einfassung. Dieselben Zeugen wie Mt 23 lesen **15** καταβιβασθήσῃ: *du wirst hinabgestossen werden*. Weggelassen ist als Doublette zu Mt 10 15 die 2. Hälfte von Mt 11 23. Eine gewisse Wahrscheinlichkeit der Einschaltung erhellt daraus, dass zwar Lc 12 in Uebereinstimmung mit Mt 11 22 24 λέγω ὑμῖν steht, aber als angeredete Personen die Jünger gedacht werden müssen, wie auch Lc 16 geschieht, während dies doch in Wirklichkeit eher die, als anwesend vorausgesetzten und sofort auch Lc 13 14 unter ὑμῖν verstandenen, Einwohner der gleichfalls in rhetorischer Anrede erscheinenden Städte sein werden. Diese 2. Aussendungsrede des Lc schliesst **16** mit einigen Sätzen ab, welche parallel mit Mt 10 40, aber mit Erinnerung an I Th 4 8 (ἀθετεῖν als Gegensatz zu δέχεσθαι) gebildet sind. Nachdem einmal ὁ ἀκούων ὑμῶν an Stelle des δεχόμενος ὑμᾶς getreten war, musste die, Mt 40—42 weiter hervorgehobene, Belohnung, welche der Aufnahme zugesichert ist, wegfallen. Ein der Quelle angehöriges Finale ist somit von Mt und Lc verschieden bearbeitet worden.

Rückkehr der Jünger und Jubelruf. Lc 10 17—22. Die δαιμόνια, welche auf Nennung des Namens Jesu (ἐν τῷ ὀνόματί σου) ausfahren, zeigen noch einmal, dass die **17** als zurückkehrend aufgeführten 70 oder 72 in Wirklichkeit die auch 9 10 Zurückkehrenden sind, welche 9 1, nicht aber 10 1, mit dem Auftrag, ausser der Verkündigung des Wortes auch derartige Thaten zu vollbringen, ausgezogen sind: nunmehr ist ihnen nicht blos das Werk der Verkündigung des Evglms, sondern *auch* jenes Grössere gelungen, was sie sich kaum zugetraut hätten. Für Jesus kommt dieser Erfolg seiner Jünger nicht überraschend; denn er hat **18** mittlerweile (auf die Zeit der Wirksamkeit der Jünger wird das relative Tempus ἐθεώρουν neuerdings mit Recht bezogen) *gesehen* (in einer Vision wie Mc 1 10), *dass der Satan aus dem Himmel* (zu verstehen wie 10 15 = Mt 11 23 mit Bezug auf Jes 14 12: von der Höhe seiner Macht) *gefallen ist wie ein Blitz*: dasselbe Bild, welches Mt 24 27 das plötzliche Erscheinen einer strahlenden Macht bezeichnet, deutet im hier obwaltenden Zusammenhang unaufhaltsames und endgültiges Verschwinden einer solchen an. Die Verdrängung des Satans aus dem Himmel bedeutet die Inauguration der Messiasherrschaft (J. Ws 92 f). Der Satanssturz (vgl. Apk 12 9 13, Joh 12 31) verbürgt, dass die Macht des Bösen im Grundsatze gebrochen, das Reich Gottes

Digitized by Google

also nach der Denkregel Mt 12 28 = Lc 11 20 herbeigekommen ist. Der Erfolg der Jünger hat darum nichts Ueberraschendes, er entspricht **19** nur der ἐξουσία, welche Jesus ihnen bei ihrer Aussendung ein- für allemal verliehen hat, den Satan unter die Füsse zu treten (Bild aus Ps 91 13, vgl. Ez 2 6, Rm 16 20, Mc 16 18) und *über* (ἐπί hängt von ἐξουσία ab) ***Schlangen und Skorpione*** (Dtn 8 15) ***und die ganze Macht des Feindes*** Mt 13 25. Diese, auf der ganzen Schlachtlinie gebrochene Macht ist auch Subjekt von ἀδικήσει, wenn οὐδέν wie Act 25 10 zweites (sächliches) Objekt (Schiz), nicht aber selbst Subjekt dazu (B. Ws) sein sollte. ***Uebrigens*** (indessen, jedoch) soll **20** (vgl. zum Ausdruck I Kor 14 32) ihre Freude einem höheren Gegenstand gelten, nämlich der Anwartschaft auf das ewige Leben. Sie sollen vor Gott als Bürger seines Reiches gelten. Dieser zum Ausdruck dient die Vorstellung vom Buch des Lebens, darin Gott die Namen seiner Erwählten einzeichnet Ex 32 32 33, Jes 4 3, Dan 12 1, Ps 69 29, Phl 4 3, Apk 3 5 17 8 20 12, dann noch 21 14, wo die Namen der Apostel auf den Grundsteinen der Mauer der Himmelsstadt stehen. Der sichere Besitz eines unverwüstlichen Heilsgutes lässt die Unberührbarkeit der Besitzer seitens feindlicher Gewalten und irdischer Uebel als selbstverständlich erscheinen; wahrer Schaden wäre ja nur, was die Erreichbarkeit jenes Zieles in Frage zu stellen vermöchte (Wdt II 175f). Vgl. das ἄγραφον bei Macarius, Hom. 12 17 τί θαυμάζετε τὰ σημεῖα: κληρονομίαν μεγάλην δίδωμι ὑμῖν ἣν οὐκ ἔχει ὁ κόσμος ὅλος. Die ἀγαλλίασις ist **21** richtig ***zur selben Stunde*** angesetzt, da die Jünger die Erfolge ihrer Mission feiern: wie zuvor die Jünger, so jubelt auch Jesus auf und dankt Gott ***durch den*** ihn erfüllenden ***hl. Geist*** (vgl. 1 41 67 und besonders 1 47). Lc ersetzt das Simplex durch das paulin. ἀποκρύπτειν. Die Zwischenbemerkung **22** AC rec. καὶ στραφεὶς κτλ. fällt nach ℵBDL weg. Deutlicher noch als Mt 27 ist der fragweise Ausdruck τίς ἐστιν ὁ υἱός, nämlich einzig und allein Jesus, während τίς ἐστιν ὁ πατήρ den Sinn hat: ***was*** Gott (in der Stellung zu den Seinigen) ist, nämlich *Vater* (Schm, PrM 1900, 12).

Selige Augenzeugen. Lc 10 23 24 = Mt 13 16 17. Der Spruch **23** erscheint in besserem Zusammenhang als Mt 13 16 und ist mit einer selbstgebildeten Einleitung versehen: κατ' ἰδίαν, weil das nunmehr Folgende sich auf die Urapostel speciell bezieht. ***Selig*** gepriesen werden diese bei Mt darüber, dass sie die μυστήρια τῆς βασιλείας sehen, bei Lc um desswillen, was sie sehen, nämlich die Erscheinung des Messias als Kehrseite zu dem 10 18 erwähnten Sturz des Satans (Wdt I 93 II 302). ***Viele Propheten und*** (statt Mt 13 17 Gerechte) ***Könige*** **24**, wobei an David, Hiskias, Josias gedacht sein mag, haben sich nach solchem Anblick vergeblich gesehnt.

Die Frage nach dem grossen Gebot. Lc 10 25—28 = Mc 12 28—34 = Mt 22 34—40. Das ἀνέστη **25** weist wohl auf eine Synagoge als ursprüngliche Scenerie. Mit Mt 35 stimmt nicht blos die versuchliche Absicht der Frage (dort wie 18 18 = Mc 10 17 nach der Bedingung des ewigen Lebens, in welcher Form sie für die gesetzesfreien Leser des 3. Evglms allein Interesse bot), sondern auch die Bezeichnung des Fragenden als νομικός: das Wort bei Mt sonst nicht, bei Lc noch 5mal, ausserdem nur Tit 3 13. Lc lässt **26** (ἐν τῷ νόμῳ nachdrucksvoll vorangestellt) das Citat durch eine, der rabbinischen Schulpraxis geläufige, Formel (πῶς ἀναγινώσκεις) provocirt werden (sachlich parallel mit Mc 10 19 τὰς ἐντολὰς οἶδας), die von der Voraussetzung ausgeht, als ob

Digitized by Google

die Sache durch richtige Auslegung des Gesetzes schon entschieden sei. Weiterhin **27** mischt er in dem, aus Jesu Mund in den des νομικός (wohl nach Mc 12 32) verlegten, Citat beide Präpositionen, hat aber ebensowenig als die beiden anderen das Dtn 6 5 gebrauchte Wort δύναμις; um so genauer stimmt er mit der Parallelstelle II Reg 23 25 in der Aufeinanderfolge von καρδία, ψυχή, ἰσχύς, woran sich aus Mc 30 noch διάνοια schliesst: also auch wieder die Vierzahl gegen Mt 37. Das ὀρθῶς ἀπεκρίθης **28** ersetzt sowohl Mc 32 καλῶς εἶπες als Mc 34 νουνεχῶς ἀπεκρίθη. Lc combinirt also die Darstellung der Spruchsammlung mit derjenigen des Mt und des Mc. Weiterhin benutzt er den 27 erwähnten πλησίον 30ου zur Errichtung eines etwas baufälligen Steges, darüber er zum folgenden Gleichniss zu gelangen weiss.

Gleichniss vom barmherzigen Samariter. Lc 10 29—37. Zunächst stellt auf das dem τί 25 entsprechende τοῦτο ποίει καὶ ζήσῃ 28 (nach Lev 18 5 = Gal 3 12) **29** der νομικός die mit καί rasch einfallende Frage nach dem Inhalt und Umfang des Begriffs „Nächster" (πλησίον hier ohne Artikel: wer ist mir nahe? s. zu Mt 5 43), um ***sich selbst*** zu ***rechtfertigen***, d. h. zu zeigen, dass die Sache doch nicht so einfach, seine Frage, obgleich er selbst die Antwort darauf gewusst, nicht überflüssig gewesen (B. Ws); vielleicht auch nach 16 15, um sich als gerecht hinzustellen, wobei der Frage ein Gedanke wie 18 21 zu Grunde liegen würde (Jlchr II 594). Hierauf folgt als Lösung des Problems (ὑπολαμβάνειν **30** = die Rede eines Anderen durch Erwiederung aufnehmen) das ursprünglich wohl mit 18 10—13 ein Paar bildende Gleichniss (Jlchr II 607 f). ***Jericho*** (s. S. 89), 30 Kilometer nordöstlich ***von Jerusalem***, ist von der Hauptstadt durch eine Wüste getrennt (Jos. Bell. IV 8 3), darin noch zu Zeiten des Hier. (zu Jer 3 2) Räuber hausten. Den in solche Hände Gerathenen (περιπίπτειν τινί = incidere in aliquem) ***sogen die Räuber***, wie es ihre Art ist (οἱ καί wie Phl 3 20 4 10) ***aus*** und ***liessen ihn*** liegen. Letzteres thun aber **31 32** auch Personen, die dem, für Besorgung der gottesdienstlichen Angelegenheiten ausgesonderten, Stamm Levi, ja der dessen erste Linie bildenden Priesterkaste selbst (vgl. Joh 1 19 Priester und Leviten) angehören: jeder ἀντιπαρῆλθεν = ex adverso praeteriit (Sap 16 10 in etwas anderem Sinne). Jede andere Handlung hätte man nach ἰδών eher erwarten sollen: kräftige Kürze des Ausdrucks. Im wirkungsvollen Contrast damit ***ging ein Samariter*** **33**, nach jüd. Vorurtheil ein Ketzer, ***auf ihn zu*** **34** ***und verband seine Wunden, während er Wein und Oel***, was er als gebräuchlichste Heilmittel mit sich führte, ***darauf goss;*** dann ***führte er ihn in*** ein πανδοχεῖον (attisch πανδοκεῖον, so ℵ), ein Wirthshaus, hier wohl ***Karawanserei***. Anderen Tags **35** (ἐπὶ τὸ αὔριον wie Act 4 5) ***that er*** beim Weggehen 2 ***Denare*** (die Summe setzt baldige Rückkehr — das ist ἐπανέρχεσθαι — als beabsichtigt voraus) ***aus*** dem Gürtel (ἐκβάλλειν wie Mt 13 52) und versprach Ersatz des etwa darüber hinausgehenden Aufwandes (προσδαπανᾶν). Der erkünstelten Gesprächswendung, durch welche 29 die Stellung des Gleichnisses in diesem Zusammenhange ermöglicht worden ist, entspricht **36** (Frage nach dem Subjekt statt nach dem Objekt der Nächstenliebe) die gleichfalls nicht natürlich sich ergebende Pointe, womit es auch nachträglich noch darin befestigt und die Inconcinnität zwischen der Frage 29 und der, in das Gleichniss gekleideten, Antwort verdeckt werden soll (Fx 106). Eine theoretische Schulfrage nach dem Umfange des Begriffs „Nächster" zur prak-

Digitized by Google

tischen Lebensaufgabe umgestaltend, zeigt der Antwortende, wie Jedweder, ohne Rücksicht auf trennende Schranken der Nationalität und Religion, in unserem Falle ein Ketzer, im Gegensatze zum Priester und Leviten, sich durch Dienen und Helfen als unser Nächster erweisen könne: so auch, wenn γεγονέναι anstatt „geworden sein" übersetzt werden soll „gewesen sein" (vg: fuisse). Unübersteiglich bleibt die Schwierigkeit, dass der Jude gemäss seiner Anfrage vielmehr darüber zu belehren war, dass der Samariter für ihn unter den Begriff des Nächsten falle. Nach den Freiheiten, die sich Lc in der 1. Hälfte der Perikope 25—29 erlaubt, kann solche schriftstellerische Einrahmung eines Gleichnisses nicht befremden, welches als Illustration des Satzes Hos 6 6 = Mt 9 13 12 7 an sich mit dem Begriff „Nächster" nichts zu thun hat (Wrl 95f). Mit 37 endlich kehrt Lc ersichtlich zu der Einleitung 28 zurück: beiderorts ποίει. Der Werth aufopfernder Liebesübung wird sonach durch keine Vorzüge der Geburt, des Ranges und der religiösen Correctheit aufgewogen.

Maria und Martha. Lc 10 38—42. Die κώμη 38 kann sich der Evglst, dem ganzen Charakter seines 2. Theils entsprechend, nicht wohl als bereits in der Umgegend von Jerusalem liegend vorgestellt haben. Dorthin, d. h. nach Bethanien, ist sie erst Joh 11 1 12 1 verlegt, während man hier den Eindruck empfängt, dass Jesus die Schwelle des betreffenden Hauses erstmalig überschreitet: die κώμη ist Reisestation. *Martha* ist, ihrem Namen (Feminin von מָר = Herr, vgl. II Joh 1) entsprechend, als Herrin des Hauses gedacht (Joh 12 2), während 39 *Maria* als Schülerin zu Jesu Füssen sitzt. Zu lesen ist (trotz ℵL) ἦ und (trotz D) καί (das zum Hören Hinzukommende andeutend, wie 10 30) παρακαθεσθεῖσα: aor. 1 pass. von dem, der späteren Gräcität angehörigen, παρακαθέζομαι, also nicht παρακαθίσασα. Martha aber 40 περιεσπᾶτο = distrahebatur. Wie auf diesen Gegensatz gemünzt scheint der Ausdruck I Kor 7 35 τὸ εὐπάρεδρον τῷ κυρίῳ ἀπερισπάστως = constanter assidens sine distractione, wozu Gdt bemerkt: ce mot éveille l'image d'une personne noblement assise à côté du Seigneur. Aber auch dem in περιεσπᾶτο und μεριμνᾷς enthaltenen Signalement der Martha entspricht nicht blos ἀπερισπάστως, sondern auch μεριμνᾶν τὰ τοῦ κόσμου I Kor 7 34. Sie ist also die Hauswirthin, Maria aber die Jungfrau, welche μεριμνᾷ τὰ τοῦ κυρίου. Darum hat die patristische Exegese in den Schwestern die Typen der vita activa und contemplativa erkannt, und schon unser Evglst scheint die letztere verherrlichende Perikope der vorigen als der classischen Empfehlung thätiger Nächstenliebe mit Absicht angereiht zu haben. Die andere Schwester soll doch auch *mit Hand anlegen*. Ganz im Sinne von I Kor 7 32 steht 41 μεριμνᾶν: das, sonst nicht mehr vorkommende, Wort θορυβάζεσθαι = θορυβεῖσθαι Act 20 10 hat der spätere Text mit τυρβάζεσθαι ersetzt; jenes (sich beunruhigen) bedeutet die Veranlassung von θόρυβος = tumultus, dieses (sich drängen, im Gedränge sein) die von τύρβη = turba. Den Gegensatz drücken 42 die Handschriften ℵBL, auch die erste Correctur von C, dazu mehrere Uebersetzungen und Kirchenväter, wie Basilius und Hier. aus mit ὀλίγων δέ ἐστιν χρεία ἢ ἑνός. Dem Anstosse, welchen man an dem ὀλίγων nahm, entsprang im Abendlande die Weglassung des ganzen Satzes von μεριμνᾷς an in D (wo übrigens θορυβ. stehen geblieben ist) und den besten Codd it, welche, indem sie auch das γάρ 10 42 beseitigen, den vielen und überflüssigen Sorgen Marthas einfach die gute Wahl Marias entgegenstellen, sachlich überein-

Digitized by Google

stimmend mit Mt 6 33. Dieselbe Tendenz auf Gewinnung eines rein geistigen Sinnes drücken aber auch die anderen Zeugen von it, dann vg und seit A die meisten Uncialen, auch maassgebende Kirchenväter wie CHRYS. und AUGUST. aus, wenn sie ὀλίγων ausmerzen und einfach lesen: ἑνὸς δέ ἐστιν χρεία. Wenn nämlich Jesus den πολλά, darum sich Martha bemüht, ὀλίγα ἢ ἕν entgegensetzt, so kann nicht etwa blos ὀλίγα (B.Ws), sondern muss Beides in jenem enthalten sein, folglich das Wort auf die Speisen bezogen werden, die bereitet wurden; so viele griech. (THEOPHYLAKT) und neuere Ausleger (MICHAELIS, PAULUS). Erst *das gute* (geistige) *Theil*, welches Maria *erwählt hat*, bildet dann den gemeinsamen Gegensatz zu πολλά, ὀλίγα und ἕν, während der gewöhnlichen LA zufolge sich πολλά und ἕν gegenübertreten. Unter letzterer Voraussetzung ergeht an Martha im Gegensatze zu Maria (daher δέ in AC rec. statt γάρ) ein scharfer Tadel, während nach der älteren LA die von ihr geübte Gastfreundschaft Anerkennung findet, sie aber bedauert wird um der unnöthigen Sorge und Mühe, die sie sich macht; weiss sie doch selbst, wie wenig Werth man auf solche Dinge legen darf, da (so etwa liesse sich das schwierige γάρ verstehen) das unbedingt gute Theil (Ps 16 5 6) ohnehin nur das ist, was *Maria* sich *erwählt hat*, die darum auch nicht in ihrem Verhalten gestört werden soll. Gemeint ist „das Wort des Evglms, welches Gerechtigkeit und Gottesgemeinschaft wirkt" (TITIUS I 62).

Das Gebet des Herrn. Lc 11 1—4 = Mt 6 9—15. Die Umständlichkeit der Einleitung 1 gehört so gut wie 9 18 der Redaction an, während die motivirende Anrede mit ihrem Hinweis auf den Täufer (vorbereitet 5 33) der Quelle entnommen sein kann (s. Einl. I 5). Möglicher Weise gehört derselben auch die eigenthümliche Parallele zu Mt 6 7 an, womit Cod D die Belehrung Jesu eröffnet: ὅταν προσεύχησθε, μὴ βατταλογεῖτε ὡς οἱ λοιποί (I Th 4 13). δοκοῦσιν γάρ τινες (I Kor 15 12 34) ὅτι ἐν τῇ πολυλογίᾳ αὐτῶν εἰσακουσθήσονται. Aber die paulin. Anklänge machen misstrauisch. Mit dem einfachen πάτερ 2 beginnen im 3. Evglm alle Gebete Jesu, vgl. 22 42 23 34 46.

Im Unterschied von Mt enthält das Gebet hier nur 5 Bitten, an den Fingern aufzuzählen; es stellt nämlich die 1. Bitte die absolute Verpflichtung des Menschen gegenüber dem Zwecke Gottes fest, dessen Erreichbarkeit auf Erden Voraussetzung der 2. und der in dieser enthaltenen Lebensaufgabe des Menschen ist, während die 3. zur Nothdurft des Erdenlebens herabsteigt, die 4. aber der Verschuldung, die 5. der Versuchungen dieses Lebens gedenkt. Dass nämlich nur diese kürzere Form den ursprünglichen Textbestand bei Lc darstellt, erhellt daraus, dass noch dem ORIG., Or. 26 29 keine Handschrift bekannt war, welche die 3. und 7. Bitte dargeboten hätte. Damit stimmt der Befund in B und L. Die kürzere Form bezeugen auch im Abendlande Tertullian und Augustin. Der Itala-Codex ff^2 und syr cur verleugnen wenigstens die 3. Bitte, syr sin, vg. und die armenische Version dazu auch die 7., während ℵ nur die 3., nicht aber die 7. Bitte hat. An Stelle der 1. Bitte scheint bei MARCION eine Bitte um den heiligen Geist gestanden zu haben, und wenigstens an Stelle der 2. haben GREGOR von Nyssa, MAXIMUS CONFESSOR und eine Minuskel (herausgeg. von HOSKIER 1890) in der That: ἐλθέτω τὸ ἅγιον πνεῦμά σου ἐφ' ἡμᾶς (diese 2 Worte fehlen bei Max.) καὶ καθαρισάτω ἡμᾶς. Endlich scheint, abgesehen von der Stellung, welche die Lehre vom heiligen Geist auch sonst bei Lc einnimmt, die erklärende Bemerkung 11 13 eine Bitte um den heiligen Geist vorauszusetzen. Eine Spur jener LA bietet selbst D noch in ἐφ' ἡμᾶς vor ἐλθ. ἡ βασ., wie noch heute vielfach gebetet wird: Zu uns komme dein Reich!

Digitized by Google

Trotzdem, dass die 3. Bitte des Mt als in der 2. schon enthalten hier wegfällt, darf das ἐπιούσιος 3 nicht etwa auf die βασιλεία zurückbezogen werden: *das* zum Leben im Reich gehörige (ἐπι-ὤν) ***Brod***, sofern physisches Leben nicht an sich, sondern als Voraussetzung für das erwünschte Kommen des Reiches gemeint sei. Aber die Reflexion auf etwas Zukünftiges wird ausgeschlossen durch das an Stelle von σήμερον tretende, durchaus lucanische τὸ καθ' ἡμέραν (vgl. 16 19, Act 17 11), welchem übrigens auch die präsentische Imperativform statt δός entspricht. Mindestens etwas pedantisch würde doch auch bei der Ableitung von ἐπένα: die Bitte lauten: gib uns jeden Tag Brod für den morgigen Tag. Höchstens liesse solches sich verstehen unter der Voraussetzung, dass die griech. Redaction den Gebrauch des Gebets wie als Morgengebet (für den kommenden Tag), so als Abendgebet (für den kommenden Morgen) in Aussicht nehme (Chase 48f). Die ὀφειλήματα Mt 12 sind zwar 4 durch ἁμαρτίαι erklärt, aber doch im Begründungssatze καὶ γὰρ αὐτοὶ ἀφίομεν (von ἀφίω, statt ἀφίεμεν) παντὶ ὀφείλοντι ἡμῖν gleichfalls vorausgesetzt. Das Präsens bezeichnet die Versöhnlichkeit als eine dem Beter grundsätzlich eigene, zu seinem Wesen gehörige, dem zu entsprechen mit ἀφίομεν vor Gott gelobt wird. Beruht der Ausfall der letzten Bitte Mt 13 ῥῦσαι κτλ. auf Absicht, so war die Reflexion maassgebend, dass ihre Erfüllung mit der Erfüllung der vorigen Bitte schon gegeben ist.

Gleichniss vom zudringlichen Freund. Lc 11 5—8. Dieses 1. der sog. ebjonitischen Stücke des Lc (s. Einl. I 7) theilt, während die Beziehung auf die Armuth fehlt, mit anderen den gleichen asketischen Gebetsgeist (18 1—7) und die gleiche Anfechtbarkeit des gewählten Gleichnissstoffes an sich in ethischer Beziehung (16 1—8); ja sogar die sprachliche Form stimmt z. Th. damit, z. Th. mit der unmittelbar folgenden Anwendung überein. Das τίς 5 steht nämlich anakoluthisch wie 11 11, vgl. auch 14 5, da die Frageform mit 6 zu Ende läuft, nachdem schon zuvor das Futur dem Conjunctivus deliberativus Platz gemacht hat: ***wer von euch*** (nicht wahr, ein Jeder?) ***wird*** (= sollte) ***einen Freund haben und zu ihm gehen um Mitternacht und spräche zu ihm: leihe*** (χρᾶν nur hier im NT, aber Ex 12 36) u. s. w. Man erwartet nun 7 eine Fortsetzung der Frageform: und sollte seine Bitte nicht zuletzt gewährt erhalten? Statt dessen tritt ein Subjektswechsel ein, und malt das Gleichniss zunächst die äusserste Inopportunität dieser Bitte in einem Satze aus, welcher die Antwort auf die Anfrage mit demselben Conj. deliber. einführt, so dass 8 (χρῄζειν wie 12 30) ein neuer Satz anhebt (J. Ws). Anderenfalls erklärt man die Satzbildung 7 aus der Voraussetzung, als sei 5 ein Conditionalsatz mit ἐὰν εἴπῃ αὐτῷ vorangegangen; auf den so erwachsenen Vordersatz brächte dann erst 8 den Nachsatz (B. Ws). Sowohl Inhalt (unablässig fortgesetzte Bitte findet Erfolg) als Satzbau wiederholen sich 18 4 5: beidemal γέ vor dem dadurch nachdrücklich hervorgehobenen Satzglied. Tendenz des Gleichnisses ist Empfehlung zäher Ausdauer im Gebet (ἀναίδεια), auch wo dasselbe unerhört bleiben zu sollen scheint.

Ermuthigung zum Bittgebet. Lc 11 9—13 = Mt 7 7—11. Den engen Zusammenhang mit dem Vorigen verbürgt κἀγὼ ὑμῖν λέγω (vgl. 16 9): was die Erzählung euch lehrt, das sage auch ich für meine Person (B. Ws). An 11 7 ἡ θύρα κέκλειται erinnert noch 9 = Mt 7 κρούετε καὶ ἀνοιγήσεται ὑμῖν. Weiterhin schreibt Lc 11 statt der Mt 9 beibehaltenen, der Spruchsammlung ganz

Digitized by Google

eigenen Fragebildung τίς ἐξ ὑμῶν (vgl. 5 12 25 = Mt 6 27, Lc 14 28 15 4 = Mt 12 11, Lc 17 7) τίνα ἐξ ὑμῶν und beseitigt auf diese Weise zwar die lästige Relativconstruction τίς ὃν αἰτήσει, bildet aber auch wie Mt 9 10 je den 2. Satz mit μή, als wäre der Vordersatz nicht fragend, sondern conditional gefasst. Nach dem gewöhnlichen Text hat Lc, welcher ein motivirendes τὸν πατέρα (der Sohn bittet ihn als seinen Vater) hinzufügt, den 2 parabolischen Bildern 12 noch ein 3. vom Ei und Skorpion beigegeben; nach B Codd it, syr sin, ORIG. dagegen hat er das 1. ausgelassen, um beidemal den Gedanken auszudrücken, dass Gott nicht etwas geradezu Schädliches an Stelle des erbetenen Nützlichen, statt des Geniessbaren etwas, was selbst beissen und stechen will, gewähren werde (B. Ws). Andererseits lässt die Beseitigung des Anakoluths auf dem Wege des beidemal weggelassenen μή vermuthen, dass hier emendirende Absicht im Spiele ist. Indem Lc also ähnlich wie 6 32—34, vielleicht auch 17 34—36 die matthäische Zweiheit zur Dreiheit erweitert, geht ihm freilich das Gemeinsame verloren, was jene zur Einheit verbindet: die Aehnlichkeit zwischen den sich entgegentretenden Objekten, Brod und Stein, Fisch (zumal der schuppenlose, meterlange Clarias Macracanthus im galiläischen See) und Schlange. In der argumentatio a minore, den erfahrungsmässig sittlich bösen Menschen, ad majus, den in seiner Güte stets sich selbst gleichen Gott (Jes 49 15), setzt 13 an die Stelle der heilsamen Gaben den ***heiligen Geist*** (s. zu 11 2) als die höchste und beste aller Gottesgaben (D und Codd it Orig. lesen dafür ἀγαθὸν δόμα), welche Gott ***vom Himmel her*** denen, die ihn darum bitten, nie verweigern wird, Jak 1 5. Erinnerung an Sprüche wie Rm 8 15 26 bringt ihn darauf (JLCHR II 44). Weiter ist seine Hand bemerklich in dem 33 mal bei ihm begegnenden ὑπάρχειν und in der Attraction ὁ (scil. ἐν οὐρανῷ) ἐξ οὐρανοῦ δώσει.

Jesu Vertheidigung wider die pharisäische Anklage auf dämonische Allianz. Lc 11 14—26 = Mc 3 22—27 = Mt 9 32—34 12 22—30 43—45. Der Anschluss an Mt 9 33 liegt Lc 14 auf der Hand. Dabei bietet Lc nur den Ausdruck κωφός als den auf alle Fälle sichern; ἦν ἐκβάλλων ist wie 4 31 ἦν διδάσκων nur Umschreibung des historischen Imperfects. Mit 15 = Mt 9 34 lenkt der lucanische Bericht zugleich in die gemeinsame Erzählung Mc 22 = Mt 12 24 ein und zieht 16 aus dem weiteren Fortgange Mt 12 38 (16 1 = Mc 8 11) die Zeichenforderung heran, um 11 29 vorzubereiten und die ganze Partie 17—32 unter einer gemeinsamen Ueberschrift zusammenzufassen. Die ἕτεροι, hinter welchen die Pharisäer verschwinden, wie 15 hinter τινές, sind nämlich solche, welche Dämonenaustreibungen nicht für hinreichende Beweise des Besitzes göttlicher Kräfte halten und desshalb ein direktes ***Zeichen vom Himmel*** fordern. Schon das Motiv in der Einleitung 17 εἰδὼς κτλ. stimmt mit Mt 25 gegen Mc 23, und in dieser Richtung läuft in unserer Perikope fast das ganze schriftstellerische Verhältniss, namentlich die im Vergleich mit Mc 23—26 invertirte Gruppe 17 18. Aber statt μερίζειν Mc 24—26 = Mt 25 26 bringt Lc sein Lieblingswort διαμερίζειν und schreibt: ***ein Haus stürzt auf das andere***, nämlich in dem vorerwähnten zerrütteten Staatswesen oder, besser noch, in der Stadt Mt 25. Auch 18, wo καί den Gedanken an so manches andere Reich in sich birgt, geht er über Mt 26 nur hinaus durch die erklärende Bemerkung ὅτι λέγετε κτλ., offenbar Antecipation von Mc 30, aber zum Bestandtheil der Rede Jesu erhoben. Die Erklärung 19 = Mt 27 lautet bei syr sin: „Wenn ich

Digitized by Google

durch Beelzebul die Dämonen aus eueren Söhnen austreibe, durch was treiben sie euere Söhne aus?“ Weiterhin 20 schreibt Lc mit Bezug auf Ex 8 19 ***Finger Gottes:*** Liebhaberei für derartige plastische Ausdrücke wie Arm und Hand Gottes Lc 1 51 66 71 74. An Stelle der σκεύη Mc 27 = Mt 29 tritt bald 21 τὰ ὑπάρχοντα, bald 22 τὰ σκῦλα: σκῦλον heisst eigentlich Haut, dann spolium, Beute, nach Jes 49 25; vgl. Ps Salom. 5 4 οὐ γὰρ λήψεται σκῦλα ἀνθρώπος παρὰ ἀνδρὸς δυνατοῦ. Ebenfalls mit Mitteln von Jes 49 24 25 bewerkstelligt ist die Schilderung des ἰσχυρός. 21 der ***in voller Rüstung*** (καθωπλισμένος) ***sein Gehöfte bewacht*** und den darin befindlichen Schätzen ***Sicherheit*** (εἰρήνη = שָׁלוֹם) verbürgt. ***Wenn dagegen*** 22 ***ein Stärkerer als er darüber kommt und ihn besiegt, so vertheilt*** (mit διαδιδόναι ersetzt Lc das im NT nur Mc 27 = Mt 29 vorkommende διαρπάζειν) ***er die*** bei ihm ***erbeuteten Stücke.*** Für das aus Jes 53 12 τῶν ἰσχυρῶν μεριεῖ σκῦλα stammende Vertheilen der Beute machen Mt und Mc die Vorbedingung namhaft, Lc 22 dagegen betont die Folgen der geschehenen Ueberwindung, des auch 10 17—19 gefeierten Sieges über den Satan. Der Zwischenspruch 23 ganz wie Mt 12 30. Bezüglich der Rede 24 liegt das Wort 19 doch nahe genug, um den Gedanken an geringe Nachhaltigkeit der Exorcismen der Pharisäer als überleitend zu nehmen (B. Ws), sie treiben nur scheinbar Dämonen aus, zerstreuen damit mehr, als sie sammeln, wesshalb auch direkter Anschluss an 11 23 möglich wäre (Jᴇʟᴄʜ II 238). Zu ἐξελθεῖν vgl. 8 2. Das σχολάζοντα Mt 44 fällt 25 aus.

Seligpreisung der Mutter Jesu. Lc 11 27 28. Dieser Spruch steht hier an der Stelle, wo 8 19—21 folgen müsste (vgl. auch die beiderseitige Nachbarschaft des Spruches 8 16 = 11 33) und bildet auch in der That zu letzterer Perikope eine eigentliche Variante; mindestens haben wir zwei verschiedene Fassungen des Rahmens für einen und denselben, mit leichter Variation wiedergegebenen Spruch Jesu, wenn nicht geradezu verschieden gefasste Erinnerungen an eine und dieselbe Scene, vgl. 27 ἐν τῷ λέγειν αὐτὸν ταῦτα = Mt 12 46 ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος. Andererseits entspricht dieser, einem ***Weib aus der Volksmenge*** (wie 12 13 τις ἐκ τοῦ ὄχλου), das ***die Stimme erhob*** (Act 2 14 14 11 22 22 nach LXX), zugeschriebene, mit Lc 1 42 45 48 zusammenhängende, Makarismus der Mariologie des 3. Evglsten (s. zu Lc 1 27) und seiner Vorliebe für „gefühlvolle Erzählungen“ (Sᴄʜᴢ); vgl. auch die Seligpreisungen anderer Mütter und speciell der des Messias (Bᴀʟᴅᴇɴsᴘᴇʀɢᴇʀ 143). Jesu Antwort 28 ist berichtigender Natur: μενοῦν = ***ja wohl***, wie Rm 9 20, also im Sinne von imo vero (so auch die, von CD rec. gebotene, andere Uebergangspartikel μενοῦνγε = vielmehr), nicht also = utique, bestätigend, d. h. eine Voraussetzung hinzufügend. „Das Weib hatte, von echt weiblicher, halb sinnlicher, halb geistiger Liebe zu der menschlichen Person Jesu erfüllt, in der leiblich innigsten Beziehung zu Jesu die Seligkeit gesehen, die Jesus an eine allgemeine sittliche Bedingung knüpft, welche bei Jedem stattfinden konnte und welcher auch die Maria untergeordnet war“ (B. Ws).

Erklärung wider die Wundersucht. Lc 11 29—32 = Mt 12 38—42. Wegen der 16 antecipirten Ueberschrift bildet Lc 29 eine neue: ***als die Volksmassen sich hinzu versammelten,*** lässt das in seinem at. Sinn für Heidenchristen nicht unmittelbar verständliche Prädicat μοιχαλίς Mt 39 weg und weiss nichts von dem Meer- und Fischwunder. Vielmehr lässt 30 καθὼς γὰρ κτλ.

Digitized by Google

an der richtigen Deutung (schon HILARIUS unter den Vätern, MALDONATUS unter den Katholiken) gar keinen Zweifel bestehen; sie ist zu einem Unterscheidungsmerkmal aller gesunden und illusionsfreien Exegese geworden; das ἔσται sieht auf den Gerichtstag vor. Wenn gegen Mt 41 42 die heidnische Königin **31** den Heiden in Ninive **32** vorangeht, so ist dies Umstellung nach chronologischen Gesichtspunkten, wie eine solche 4 5—12 nach geographischen stattgefunden hat. Uebrigens variirt hier Lc, indem er *Männer dieses Geschlechts* schreibt, zwar gegen die Parallele 30, aber ähnlich wie 7 31 „Menschen dieses Geschlechts" (WRL 78).

Gleichnisse vom Licht. Lc 11 33—36 = Mt 5 14—16 6 22 23. Nur wenn **33** überhaupt ein Zusammenhang mit dem Vorangehenden existirt (vgl. jedoch BLK), könnte derselbe etwa darin gefunden werden, dass Jesus von Salomo, der seine Weisheit nicht geheim hielt 11 31, und von Jonas, welcher öffentlich predigte 11 32, auf sich selbst hinweist (JACOBSEN, ZwTh 1886, 166), sofern auch seine Busspredigt geradezu da ist, damit man sie höre (J. Ws), wie man ja auch das *Licht* nicht etwa *in ein Gewölbe*, in einen verdeckten Gang, Winkel, Keller, *oder unter einen Scheffel* (fehlt L syr sin und scheint aus Mt 15 eingetragen), *sondern auf einen Leuchter* stellt, *damit die Eintretenden das Licht* (φῶς oder nach anderer LA φέγγος = Glanz) *sehen*. Dem letzteren Satze liegt dasselbe Bild zu Grunde, wie Mt 15 καὶ λάμπει κτλ., die Umformung aber erfolgt im Interesse der Vorbereitung auf 36 ὡς ὅταν κτλ. Während das eigentliche Gleichniss **34** (über den Zusammenhang vgl. oben S. 22 60) unverändert reproducirt wird, erfolgt **35** statt des Ausrufes Mt 23 τὸ σκότος πόσον eine aus dem vorhergehenden Erfahrungssatze abgeleitete (οὖν) Mahnung (σκόπει μή wie Gal 6 1), sich vor dem angedeuteten Geschick zu bewahren. In dieselbe wird von dem ausgefallenen Vordersatz Mt 23 der Inhalt τὸ φῶς τὸ ἐν σοὶ σκότος hereingezogen, während die Form desselben εἰ οὖν κτλ. **36** Anlass zu einer selbständigen Bildung wird, die sich an den 34 einmal ausgefallenen Ausdruck ὅλον anschliesst. Dieses steht zunächst nachdrucksvoll vor φωτεινόν und wird durch μὴ ἔχον τι μέρος σκοτεινόν erklärt, dann aber in einem neu gebildeten Nachsatz wiederholt, aber jetzt so, dass ihm φωτεινόν als betont vorangeht, worauf auch diesem Begriff eine erklärende Beifügung ὡς ὅταν κτλ. zu Theil wird. Auf diesem Wege resultirt freilich zuletzt nur „sowohl ein dürftiger Gedanke als eine geschraubte Form" (J. Ws): *Wenn nun dein ganzer Leib licht ist, keine finstern Regionen enthaltend — licht*, hell im wahren Sinne des Worts, *wird er dann ganz sein, wie wenn die Leuchte mit ihrem Strahl*, eigentlich Blitz, *dich erhellt*. Um der verunglückten Besserung abzuhelfen, lassen D und gute Codd it den letzten Vers ganz aus und ersetzen ihn und den vorangehenden durch die parallele Stelle Mt 23 εἰ οὖν τὸ φῶς κτλ. Nur syr cur hat vorher wenigstens noch 35 aufgenommen. Letzteres thut auch syr sin, ersetzt dann aber 36 mit wenigen Codd it durch eine etwas einfachere, inhaltlich aber ebenso belanglose Satzbildung.

Erste Rede gegen den Pharisäismus. Lc 11 37—12 1 = Mt 23 1—36 (= Mc 12 38—40). Lediglich dem Lc gehört an die Einleitung, derzufolge **37** ἐν τῷ λαλῆσαι αὐτόν, d. h. als er eben die vorige Rede bis an den Punkt 11 36 geführt hatte, *ein Pharisäer* ihn einlud zum ἄριστον, d. h. wie Mt 22 4, Joh 21 12 15 prandium im Gegensatze zu der Lc 14 12 daneben erwähnten

Digitized by Google

coena, der am Abend gehaltenen Hauptmahlzeit. Weil in der Rede sofort 38 von Schüsseln und Töpfen die Rede ist, lässt Lc sie bei Tisch gehalten werden, wofern dieses Stück nicht gerade dazu von Lc an die Spitze gestellt sein sollte, um dieselbe Scenerie herzustellen wie 7 36 14 1; jedenfalls liegt hier dasselbe Ungeschick der Motivirung vor wie 14 7. Das Befremden des Pharisäers darüber, ὅτι οὐ πρῶτον ἐβαπτίσθη 38 (förmliche Bäder vor dem Essen waren nur bei den Essäern Sitte, nach Jos. Bell. II 8 5), erinnert an Mc 7 2 (vgl. 4 βαπτίσωνται und βαπτισμοὺς ποτηρίων), wie überhaupt die ganze Rede Ersatz für die fehlende Perikope Mc 7 1—23 bietet. Darauf ergreift 39 Jesus das Wort mit νῦν: entweder ut nunc res se habet, im Gegensatze zu einer besseren Vergangenheit (B. Ws), oder besser: ***nun denn*** (DW), d. h. um euch die Flachheit eurer sittlichen Theorie und Praxis einmal ausführlichst darzuthun. Zu diesem Zweck stellt Lc, von Erinnerung an Mc 7 15 18—23 geleitet, dem ***Aeusseren*** der Gefässe (πίναξ = παροψίς Mt 25) als ***Inneres*** das persönliche Wesen des Menschen direkt gegenüber; denn τὸ ἔσωθεν ὑμῶν ist = ὁ ἔσω(θεν) ἄνθρωπος II Kor 4 16, Rm 7 22 (MR-Ws), nicht aber ist τὸ ἔσωθεν Gegensatz zu τὸ ἔξωθεν τοῦ ποτηρίου und ὑμῶν mit γέμει ἁρπαγῆς (***Raublust***) zu verbinden (gewöhnliche Auslegung seit BEZA). Die Ungereimtheit ihres Verhaltens erhellt aus der Erwägung 40, dass res externae und res internae, also gewissermaassen die physische und die ethische Welt, denselben Schöpfer haben und daher mindestens einer gleichen Sorgfalt der Reinerhaltung bedürfen. So, wenn im Anschluss an 39 ausgelegt wird (B. Ws), während im Vorblick auf 41 τὸ ἔξωθεν das Gefäss, τὸ ἔσωθεν den Inhalt desselben bedeutet und die Polemik der Unterscheidung reiner und unreiner Speisen gilt (J. Ws). ***Uebrigens*** (wie 10 20) sollen sie 41 ***das, was drinnen ist***, den Inhalt der Becher und Schüsseln, zu Liebeswerken verwenden und ausspenden, so wird ihnen πάντα καθαρά sein, was auch inhaltlich der Wortparallele Tit 1 15 entspricht, wobei aber πάντα entweder auf Inneres und Aeusseres im Sinne von 39 40 (DW) oder nach Mt 25 26 auf das Gefäss sammt seinem Inhalte geht (B. Ws); wie 12 33, so ist auch hier die eigenthümliche Form des Lc durch Generalisirung von Mc 10 21 bedingt. „Lc empfiehlt wie oft (3 11 6 27—30 38) das Almosen als Universalmittel“ (SCHZ). Thätige und mittheilsame Liebe reinigt auch die Finger. Almosengeben tritt hier als die wahre Reinigung an Stelle der levitischen Reinigkeitsforderungen. Formell abweichend von Mt 23 werden 42 genannt ***Minze, Raute und*** (im Interesse des leichteren Verständnisses) ***jegliches Gartenkraut***. Was darüber „übergangen“ (παρέρχεσθε und mit Beziehung darauf παρεῖναι statt ἀφῆκατε und ἀφεῖναι Mt 23) wird, ist nicht mehr die Trias Mt 23, sondern κρίσις, d. h. wohl ***Rechtthun***, gerechtes Verhalten gegen den Nächsten (HFM), nicht jüngstes Gericht (SCHZ), und ἀγάπη τοῦ θεοῦ (schlecht passend zu ποιῆσαι): Umschreibung des Doppelgebots 10 27. Das 2. ***Wehe*** 43 ist = 20 46, das 3. hat mit Mt 27 28 das Bild von den Gräbern gemein, aber in sehr verschiedener Wendung. Nach 44 sind nämlich ***die Gräber*** unkenntlich, daher die Wanderer sich nach Num 19 16 unwissentlich verunreinigen können, entsprechend der ansteckenden Wirkung des pharisäischen Verkehrs; wahrscheinlich ursprünglich; s. zu Mt 27. Jetzt macht 45 ein νομικός darauf aufmerksam, dass Scheltworte gegen die Pharisäer überhaupt auch die Gesetzeslehrer treffen: Uebergangsfrage des Lc wie 12 41 14 15 17 5 37. Das 1. gegen die νομικοί gerichtete ***Wehe*** 46

Digitized by Google

ist = Mt 4: theoretische Zurechtlegung und Durcharbeitung des Gesetzes verschlingt alles Interesse der theologischen Juristen, während sie die daraus sich ergebenden Beschwernisse des täglichen Lebens *nicht mit einem Finger anrühren*, d. h. sich vom Halse halten. Das 2. *Wehe* = Mt 29—31 handelt von den Prophetengräbern. Sie zu bauen, zu schmücken, zu pflegen, galt als gutes Werk und war ein offenkundiges Zeugniss der Frömmigkeit. Aber mit bitterer Ironie findet Jesus darin **47** vielmehr eine Verherrlichung des Werkes der Väter, welche die Propheten umgebracht haben, **48** die consequente Fortsetzung ihres Thuns: sie haben die Propheten zu Leichen gemacht, die Söhne haben die Gräber dafür besorgt und mit solcher Sorge für die Erinnerung an die Missethaten der Väter nur ihre Zustimmung zum Morde ausgedrückt. Statt καὶ συνευδοκεῖτε haben D Codd it μὴ συνευδοκεῖν oder μὴ συνευδοκοῦντες, um Harmonie mit Mt 30 herzustellen. Den Spruch Mt 34 35 citirt **49** aus einem mit Jer 7 25 25 4, besonders aber mit II Chr 24 19 sich berührenden, ohne Zweifel dem nachexilischen Judenthum (daher חֲכָמִים und סֹפְרִים) angehörigen (Wzs, EvG 176, Fn 119), nicht aber etwa bereits christl. (Str, ZwTh 1863, 84f) Buche, welches die σοφία τοῦ θεοῦ (so heisst I Kor 1 21 24 30 2 7 der Inbegriff aller göttlichen Veranstaltungen zum Heil der Welt), ähnlich wie Prv 8 und 9, auch JSir 24 geschieht, redend einführte, vielleicht auch geradezu diesen Titel trug, im Uebrigen wohl zu jenen Weisheitsbüchern gehörte, deren erdrückende Masse Koh 12 12 bezeugt ist. Sofern Orig. als Evgliencitat bietet καὶ ἀποστέλλει ἡ σοφία τὰ τέκνα αὐτῆς, ist auch Zusammenhang mit 7 35 vermuthet worden (Resch, Agrapha 97 141 f). Anstatt der „Propheten und Weisen und Schriftgelehrten" Mt 34 nennt **49** *Propheten* (vgl. I Th 2 15) *und Apostel. Einige von ihnen* (τινὰς zu ἐξ αὐτῶν zu ergänzen) *werden sie tödten, andere verfolgen:* wohl nach AD ἐκδιώξουσιν zu lesen, welches Wort als Verstärkung von διώκειν, eigentlich expellere, nur noch I Th 2 15 steht. Ursprünglich wird **50** sein: ἐκζητηθῇ τὸ αἷμα nach dem hebr. דָּרַשׁ דָּם z. B. Ez 3 18 20 von der Blutrache; also *damit das Blut aller Propheten herausgefordert werde.* Das **52** nachträglich gebrachte *Wehe* gilt denen, welche *den Schlüssel* (Justin, Dial. 17, Tatian, syr cur und pesch haben den Plural) *der Erkenntniss* (τῆς γνώσεως ist Gen. appositionis, gemeint ist auch bei Lc, wie aus εἰσέρχεσθαι erhellt, der Schlüssel zum Reiche Gottes, letzteres als ein Palast gedacht) *weggenommen haben* (ἤρατε, dafür bieten D syr sin, Codd it das richtig erklärende und wohl auf 12 2 vorweisende ἐκρύψατε, Justin einfach ἔχετε), enthält den Vorwurf, dass das Volk (οἱ εἰσερχόμενοι, die eintreten Wollenden) unter der pharisäischen Missleitung jede Fähigkeit zur Erkenntniss der Heilswahrheit eingebüsst habe. Da hier die Pharisäer als pflichtvergessene Pförtner erscheinen, beruht der Ausdruck „Schlüssel der Erkenntniss" auf einer Vermischung des zu Mt 16 19 18 18 besprochenen Bildes mit dem zu Lc 24 32 zu besprechenden. Kaum vom Mahle aufgebrochen **53** (κἀκεῖθεν ἐξελθόντος), wird er in gefährliche Debatten mit den *Schriftgelehrten* verwickelt (Vorspiel dazu 11 45), die *gewaltig auf ihn spannen* (ἐνέχειν wie Mc 6 19, also nicht succensere) *und über Mehreres ihn ausfragen* (ἀποστοματίζειν, zunächst „auswendig hersagen"), *indem sie* **54** *ihm* (αὐτόν fehlt ℵ) *nachstellten, um etwas zu* erjagen, *erhaschen aus seinem Munde.* Beide Verse weisen in D und den älteren lat. und syr. Uebersetzungen folgende Form auf: λέγοντος δὲ (αὐτοῦ fehlt D) ταῦτα πρὸς αὐτοὺς ἐνώπιον παντὸς τοῦ λαοῦ (er geht

Digitized by Google

nicht hinaus, sondern das Volk sammelt sich um ihn, während er bei Tische redet) ἤρξαντο οἱ Φαρισαῖοι καὶ οἱ νομικοὶ (diese waren schon 11 45 46 52 genannt und sind lucanischer als die matthäischen γραμματεῖς) δεινῶς ἔχειν (graviter habere sive ferre) καὶ συμβάλλειν αὐτῷ (committere cum illo, conferre illi: soll wohl das unverstandene ἀποστοματίζειν αὐτόν ersetzen) περὶ πλειόνων, ζητοῦντες ἀφορμήν τινα λαβεῖν αὐτοῦ (bis dahin auch syr sin), ἵνα εὕρωσιν κατηγορῆσαι αὐτοῦ. Hierauf sammeln sich 1 ***Myriaden Volks*** um ihn, ***so dass sie sich unter einander zertreten*** (gewaltige Hyperbel, doch vgl. Act 21 20): übrigens haben einige abendländische Zeugen, zumal D, statt dessen πολλῶν δὲ ὄχλων συμπεριεχόντων κύκλῳ ὥστε ἀλλήλους συμπνίγειν. Folgt eine Rede, die wenigstens bis 12 12 der angegebenen Situation nicht entspricht; daher die Nachhülfe πρὸς τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ πρῶτον (so schon ℵACDE, während die späteren mit πρῶτον die Rede Jesu eröffnen; B gibt keinerlei Verbindung an die Hand). Die Jünger sollen sich hüten (προσέχετε ἑαυτοῖς = cavete vobis) ***vor der Heuchelei der Pharisäer:*** in BL steht ἥτις ἐστὶν ὑπ. zwischen ζύμης und τῶν Φαρισαίων.

Bekenntnissrede. Lc 12 2—12 = Mt 10 19 20 26—33 12 32. Im Rückblick auf die ὑπόκρισις 12 1 scheint 2 (Doublette zu 8 17 = Mc 4 22) eine Warnung zu bringen: alles durch Heuchelei ***Verschleierte*** und ***Verdeckte*** kommt doch einmal ans Licht. Daher 3 Fortsetzung mit ἀνθ' ὧν, nach 1 20 19 44. Act 12 23 = „dafür dass", hier nicht „wesshalb" (B.Ws) oder „desswegen weil" (J.Ws), eher „statt dessen" wie Sap 16 20 (Hfm). Im Gegensatze zur Parallele Mt 27 sind es hier, wo die Erfahrungen einer späteren Zeit zum Wort gelangen, die Jünger, welche bisher privatissime gelehrt haben, was in Bälde vor der ganzen Welt veröffentlicht werden soll. In der Mt 28 umschreibenden Schilderung solcher, deren Macht, Uebles zu thun, nicht über Tödtung des Leibes hinausgeht 4, ist die äolisch-alexandrinische Nebenform ἀποκτέννειν gebraucht und zu μὴ ἐχόντων zu ergänzen ἐξουσίαν. Umgangen ist die ψυχή als Gegensatz zum σῶμα (Wrl 72). Ueberdies wird hier der Spruch mit λέγω δὲ ὑμῖν τοῖς φίλοις μου (vgl. Joh 15 14 15, Jak 2 23) eingeleitet, das einen neuen Ansatz bedeutet, ähnlich wie 6 27 ἀλλὰ ὑμῖν λέγω τοῖς ἀκούουσι. Ebenso dient die Einrahmung von 5 zur feierlichen Hervorhebung des Inhalts. Der Kaufpreis wird 6 noch mehr herabgedrückt und an Stelle der Veranschaulichung (οὐ πεσεῖται) tritt die Sache (οὐκ ἐπιλελησμένον ἐνώπιον κτλ., wie Act 10 4). Zu 7 vgl. 12 24. Mit einem neuen (vgl. 4 5) λέγω δὲ ὑμῖν wird 8 ein weiterer Anlass zur beharrlichen Ausrichtung der Berufspflicht in der Aussicht auf den Lohn geboten. Anstatt κἀγώ Mt hat Lc wie Mc 8 38 (gemeinsam ist auch das ὃς ἄν) den υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, vielleicht veranlasst durch τῶν ἀνθρώπων, aber sachlich richtig, weil eine messianische Amtshandlung in Rede steht, und anstatt der Beziehung auf Gottes Angesicht Mt 32 33 erscheinen Lc 8 und 9 die ***Engel Gottes,*** die ja sein Angesicht schauen Mt 18 10. Beides, den Vater und die Engel, hat Apk 3 5. Daran reiht sich 10 das, Mc 3 29 = Mt 12 32 in unzweifelhaft historischem Zusammenhang mitgetheilte, Wort von der Schmähung des in den Jüngern redenden Geistes. Unmöglich ist es dagegen an diesem Platz, sofern ein λόγος εἰς τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου vergebbar sein soll, nachdem doch unmittelbar zuvor gesagt war, derselbe υἱὸς τ. ἀνθρ. werde Verleugnung seiner Person auch selbst wieder mit Verleugnung beantworten. Gleichwohl hat auch Lc einen Zusammenhang beabsichtigt, sofern die unsühn-

Digitized by Google

bare Schuld, welche ihre Gegner damit auf sich laden, gleichfalls zur Ermuthigung der Boten dient, wie auch das 11 12 über ihr Verhältniss zum Geist Gesagte, was zugleich die Voraussetzung von 10 bildet, s. zu Mt 12 32. „Der von Israel gelästerte Geist ist der Vertheidiger der Jünger“ (Schz). Wie ad vocem τὸ ἅγιον πνεῦμα reiht sich **11** eine Reproduction von Mt 19 = Mc 13 11 an: lucanisch ist dabei ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι wie 20 20 und τί ἀπολογήσησθε wie Act 26 24; jenes zugleich paulin. Reminiscenz (Eph 3 10 = Kol 1 16 2 10 15, Tit 3 1), wie auch **12** die belehrende Thätigkeit des Geistes nach I Kor 2 13.

Der Erbstreit. Lc 12 13—21. Dieses lucanische Sondergut enthält die geschichtliche Veranlassung zu Worten, die in ihrem weiteren Verlaufe von Mt 6 25 ab in die Bergpredigt aufgenommen sind. Nachdem 12 1 das Volk erwähnt, aber in der bisherigen Rede Jesu noch unberücksichtigt geblieben war, nimmt **13** ***Einer aus dem Volk*** das Wort, um die Autorität Jesu im eigenen Interesse auszunutzen. Sein älterer ***Bruder*** hatte versäumt, ihm ***das Erbe***, d. h. den ihm zufallenden Theil des väterlichen Vermögens 15 12, nach Dtn 21 17 den 3. Theil, auszuzahlen. Als Antwort erfolgt **14** mit Anklang an Ex 2 14 = Act 7 27 die Abweisung des Petenten wegen Incompetenz des angerufenen Richters (die LA ὁ κατάστης statt κριτήν floss aus Act 7 27 35, dagegen fehlt ἢ μεριστήν bei Marcion, D syr sin cur) und **15** πρὸς αὐτούς, d. h. den ὄχλος, im Gegensatze zu 12 1 πρὸς τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ πρῶτον, eine Warnung vor jeglicher πλεονεξία = plura habendi cupiditas, als der Triebfeder wie aller Erbschaftsstreitigkeiten, so auch des Bruderzwistes. Diese Formulirung dürfte der lucanischen Auffassung des folgenden Gleichnisses entsprechen. Wofern ἐκ τῶν ὑπαρχόντων αὐτῷ nicht pleonastische Wiederaufnahme von ἐν τῷ περισσεύειν τινί sein sollte (J. Ws), so ist es anzuschliessen an ἡ ζωὴ αὐτοῦ ἐστιν, vita ejus prodit ex his quae possidet: dieser Satz wird verneint selbst für den Fall, dass man Ueberfluss hat: ἐν τῷ wie 10 35 und περισσεύειν τινί wie 21 4. Die **16** anhebende Beispielserzählung vom thörichten Manne enthält Reminiscenzen aus Ps 49 19 20. Wie 11 23 und sonst (s. zu Mt 25 21) steht **17** συνάγειν vom Einfahren der Ernte in die Scheune. Der Text ist übrigens unsicher, sofern **18** ***was mir gewachsen ist*** bald für sich steht, bald durch καὶ τὰ ἀγαθά μου (Genussmittel) ergänzt, letzteres überdies zuweilen durch τὸν σῖτον ersetzt ist und **19** κείμενα bis πίε, dessgleichen auch 12 21, im Occident vielfach nicht gelesen ward. Uebrigens lehnt sich diese Schilderung des behaglich mit seiner Seele als seinem genussfähigen und genusssüchtigen Ich Plaudernden an JSir 11 19 (Tob 7 10) an, vgl. auch Jes 22 13, I Kor 15 32; wie **20** die Betrachtung des Lebens als Darlehen an Sap 15 8. Die Subjekte für ἀπαιτοῦσιν (ℵAD wie 6 30) oder αἰτοῦσιν (BL) sind wohl die Engel (Schz), falls nicht einfach unpersönliche Sprechweise, in diesem Fall als Umschreibung des göttlichen Gerichts, statt hat (B. Ws). Aus ἡτοίμ. erhellt das Eintreten der göttlichen Intervention im Moment, da die Zurüstungen vollendet waren. ***So***, d. h. plötzlicher Expropriation ausgesetzt, ***ist*** **21** ***jedweder*** μὴ πλουτῶν εἰς θεόν, „zu Gott hin“, im Interesse Gottes wie Rm 10 12: was das für ein Reichthum ist, besagt im Sinne des Evglsten 12 33, während das Gleichniss von Haus aus nur zur Kennzeichnung der Thorheit derjenigen dient, welche ihr Glück durch Reichthum gesichert halten. Von 21 gilt, was von 15 (Wrl 96).

Digitized by Google

Gegen weltliche Sorge. Lc 12 22—34 = Mt 6 19—21 25—34. Der durch 12 13 veranlasste Redegang wendet sich 12 14 15 an den Einen, der ihn veranlasst hatte, dann 12 16—21 an Alle, welche Zeugen des Auftrittes waren, endlich jetzt privatim an *die Jünger*. Statt der „Vögel des Himmels" hat **24** speciell *die Raben* nach Job 38 41, Ps 147 9. Da es sich **25** um eine minimale Vergrösserung handelt, steht **26** ἐλάχιστον. Nicht minder eigen ist dem 3. Evglsten die, an Stelle von Mt 28 καὶ περὶ ἐνδύματος τί μεριμνᾶτε tretende Frage τί περὶ τῶν λοιπῶν μερ., wobei τὰ λοιπά (wohl Reminiscenz aus Mc 4 19), was sonst noch zur Erhaltung des Lebens dient, die übrige Lebensnothdurft ausser der Nahrung bedeutet. Im Folgenden **27** bietet der gewöhnliche Text αὐξάνει· οὐ κοπιᾷ οὐδὲ νήθει, dagegen syr sin cur, Clem. Al. und D οὔτε νήθει οὔτε ὑφαίνει: *weder spinnen noch weben sie*. Wie schon 24 = Mt 26 geschehen war, so verwandelt sich auch **28** der Fragesatz Mt 30 in einen mit πόσῳ μᾶλλον eingeleiteten Ausruf. Mit **29** (καὶ ὑμεῖς, wie Vögel und Blumen, zugleich den Gegensatz der 12 30 erscheinenden ἔθνη vorbereitend) kehrt die Rede zu dem Ausgangspunkt 22 zurück. Den lucanischen Zusatz καὶ μὴ μετεωρίζεσθε übersetzt vg richtig: nolite in sublime tolli. Auch im Hellenistischen ist μετεωρίζεσθαι efferri. Dagegen gebraucht z. B. Thucydides das Wort vom schwankenden Schiff; dann wäre „Schweben" etwa = „Hangen und Bangen"; im anderen Fall = sich Ueberheben in Wünschen und Bedürfnissen als Gegensatz zum συναπάγεσθαι τοῖς ταπεινοῖς Rm 12 16. In der Begründung **30** bietet Lc statt eines 2. γάρ (Mt 32) das natürlichere δέ und streicht **31** das matthäische πρῶτον, weil es ein subordinirtes Trachten nach irdischem Gut zu gestatten scheint; er setzt dafür ein weniger besagendes πλήν ein und bietet im Uebrigen nur βασιλεία αὐτοῦ; das ist um so mehr das Ursprüngliche (Issel 67 f), als sich hier das „Reich Gottes" selbst bei Mt erhalten hat (Wdt I 117 II 299 f). Um so auffallender ist freilich, dass der Spruch bei Justin, Ap. I 15 und Clem. Alex., Paed. 2 12 (vgl. auch Str. IV 6 34) gleichfalls in dieser einfachen Form, jedoch mit der Variante βασ. τῶν οὐρανῶν steht. Die Form der ganzen Rede bei Lc unterscheidet sich von derjenigen des Mt, abgesehen von den, schon in der Einführung 22 angedeuteten, engen Beziehungen auf die Parabel (12 16—21), dadurch, dass zunächst 22—31 die negative, dann 33 34 erst die positive Kehrseite des Gedankens auftritt. Als Mittelglied ad vocem βασιλεία eingeschoben erscheint der lucanische Sonderbesitz **32**, der in diesem Zusammenhang die Erreichbarkeit des 31 vorgestellten Zieles verbürgt. Wie Mt 26 31, Joh 10 12 ist auch hier Jesus der Hirt, seine Jünger bilden die *Heerde*. So wenig es ihrer sind, so ist doch für sie *das Reich* bestimmt. Aus demselben Tone geht das Lucasstück 22 29 30 (Fn 119 126). In bezeichnendster Weise wird **33** die Vorschrift Mt 20 dahin ausgedeutet, dass man seine *Habe verkaufen* und den Erlös als *Almosen* verwenden soll. So tritt an die Stelle des negativen, aber weiteren Gedankens ein positiver, aber beschränkter, auf eigenmächtiger Generalisirung des individuell gearteten Falles 18 22 beruhend: die Combination dieser Stelle mit ihrer Parallele Mc 10 21 = Mt 19 21 ergab den vorliegenden Ausdruck, s. zu 11 41. Dabei wird, wie aus dem Nicht-Erwerb irdischen Gutes Verkauf desselben, so aus der Unverlierbarkeit des himmlischen Gutes Unerschöpflichkeit desselben, *Beutel, welche nicht veralten, ein Schatz, der nicht ausgeht*. Während ὅπου κλέπτης κτλ. ohne den Gegensatz Mt 19 halt-

Digitized by Google

los wird, stimmt mit Mt 21 um so genauer mit Ausnahme des Numerus die Schlusswendung 34.

Gleichniss von den zehn Jungfrauen. Lc 12 35 36 = Mt 25 1—13. Die 12 33 34 geforderte ausschliessliche Richtung des Herzens auf den himmlischen Schatz (s. zu Mt 6 21) soll sich bewähren in jener berufstreuen Verfassung der Knechte, welche stets des kommenden Herrn gewärtig und hier versinnbildlicht ist erstlich durch ὀσφύες περιεζωσμέναι (aus Ex 12 11), weil man das lange morgenländische Gewand aufgürtet, um nicht beim Gehen oder Arbeiten an der freien Bewegung gehindert zu sein Jer 1 17, Job 38 3, Eph 6 14, I Pt 1 13, zweitens durch λύχνοι καιόμ. Sie selbst aber sollen 36 bereit sein zum Empfang ihres Herrn, *wann* (πότε = ὁπότε) *dieser* nächtlicher Weile *vom Hochzeitsmahle* (γάμων Plur. wie Mt 10), zu welchem er als Gast geladen gewesen war, *aufgebrochen* (möglich ist auch die Uebersetzung: heimgekehrt) *sein wird*. Im ursprünglichen Gleichniss begibt er sich nicht von einer fremden, sondern zu der eigenen Hochzeit. Während daher 13 25 Hochzeitsgäste an die Thür pochen, steht hier der Herr draussen und begehrt wie Apk 3 20 durch Klopfen Einlass. Aber die wesentlichen Züge des Gleichnisses haben sich erhalten: Lampen, Hochzeit, Thür, Pochen und die Moral der Parabel: Wachen und Bereitsein!

Gleichniss von den wachenden Knechten. Lc 12 37—40 = Mt 24 42—44. Zunächst 37 Seligpreisung der *wachend* befundenen *Knechte*, weil diesen ihr Herr ein Ehrenmahl anrichten, ja, wie Aehnliches z. B. an den römischen Saturnalien geschah, *sich* selbst zum Dienen *gürten*, die Knechte *sich zu Tische lagern lassen* (ἀνακλίνειν = κατακλίνειν 9 15) *und ihnen* selbst *aufwarten wird:* eine an sich auffallende (vgl. Jlchr II 164 f), aber dem Lc sonderlich zusagende, auch 22 27 wiederkehrende, Umdrehung der gewöhnlichen. 17 7 8 ihren schroffsten Ausdruck findenden Standesverhältnisse. Insonderheit wird 38 dieseVergeltung davon abhängig gemacht, ob die Knechte selbst beim Verzuge der Parusie ihre Wächterpflicht erfüllt haben; daher die 2. und die 3. Nachtwache, wobei entweder die 1. als zu früh, die 4. als zu spät übergangen ist (Mr) oder aber anstatt der römischen (s. zu Mc 13 35) die jüdische, nur 3 *Nachtwachen* kennende, Praxis Ex 14 24 zu Grunde liegt, die 1. also nur fehlt, weil gerade zu dieser Frist das Mahl statt hat (B. Ws). Das γινώσκετε 39 ist wohl imperativisch gemeint, dagegen in der Parallele Mt 43 = 32 vielleicht indicativisch (vgl. B. Ws und Jlchr). Das Bild vom *Dieb* war schon 12 33 da und erklärt die Verknüpfung der beiden sachlich auseinanderliegenden Redestücke. *Der Menschensohn* 40 ist als Weltrichter gedacht und daher gleich dem Diebe, der sich vorher nicht ansagt, zu fürchten: dies die Kehrseite zu der Sehnsucht und dem Jubel, womit sonst die Gemeinde der Ankunft ihres Herrn entgegensieht.

Der treue und kluge Knecht und sein Widerspiel. Lc 12 41—46 = Mt 24 45—51. Den im engen Zusammenhang mit dem Vorigen erfolgenden (s. zu Mt 45) Fortgang der Rede unterbricht 42 die gleich 11 45 zu beurtheilende, diesmal aus Mc 13 37 genommene Uebergangsfrage des Pt, wodurch alles Folgende eine Beziehung theils speciell auf die Apostel (πρὸς ἡμᾶς wegen 40 καὶ ὑμεῖς) als leitende Persönlichkeiten der Gemeinde (Schz), theils specialissime auf Pt gewinnt und eine Art Ersatz für Mt 16 18 19 bildet (B. und J. Ws). Denn so wird aus der wirklichen Frage 42, wer der treue und kluge, d. h. der ideale

Digitized by Google

(D und einige lat. und syr. Zeugen fügen nach Mt 25 28 ἀγαθός bei), *Knecht* sei, eine rein rhetorische Frage, die ihre Antwort in sich selbst trägt (B.Ws): wer, wenn nicht ihr Apostel? wer anders als du selbst? Ihr ganz besonders und du vor allen anderen! Der den Apostolat vom Gemeindechristenthum unterscheidende Eintrag (Jlchr, Wrl 78 85) verräth sich sofort durch den Wortvorrath, bzw. die Varianten δοῦλος (Mt 45) und οἰκονόμος (Lc, der Obersklave wegen I Kor 4 1 2 9 17, Tit 1 7, aber schon 12 43 45—47 wieder δοῦλος), κατέστησεν (Mt) und καταστήσει (Lc mit Bezug auf die Kirchengeschichte), οἰκετεία (Mt Hausgesinde überhaupt) und θεραπεία (Lc Dienerschaft wie Gen 45 16), τροφή (Mt wie 10 10) und σιτομέτριον (Lc die den einzelnen Dienstboten vom οἰκονόμος zugemessene Portion), ferner σύνδουλοι (Mt 49) und παῖδες καὶ παιδίσκαι (Lc **45**, der Stellung des οἰκονόμος im Bilde, in der Sache der des Apostolates zu den männlichen und weiblichen Laien entsprechend), ὑποκριταί (Mt 51) und ἄπιστοι (Lc **46**, paulinisch). Die Unzulässigkeit der allegorischen Wendung wird dann freilich sofort klar durch die sich daraus ergebende Beziehungslosigkeit der negativen Kehrseite.

Erster Spruch über die Aussicht der Knechte auf Lohn und Dank. Lc 12 47 48. *Jener Knecht* (Lc identificirt ihn, um das neue Stück anzuschliessen, mit dem ἐκεῖνος 45 46), *welcher*, ohne sich mit ἄγνοια (Act 3 17 17 30) entschuldigen zu können, **47** *nicht Bereitschaft getroffen*, gerüstet, *hat* (ἑτοιμ. wie 9 52), wird viele Streiche (πληγάς zu ergänzen) leiden. Unter diese Kategorie (ἐκεῖνος ὁ δοῦλος) soll sich wohl der Fragende 12 41 rechnen: je hervorragender die Vertrauensstellung, desto schwerer die Verantwortlichkeit. Daher der Gemeinsprnch am Schlusse **48**, wozu 19 12—27 = Mt 25 14—30 die Veranschaulichung bildet. Dabei erinnert παρατίθεσθαι an den Gebrauch des Wortes vom Deponiren einer Summe (Tob 1 14), und wird περισσότερον im Vergleiche bald mit πολύ (Mr-B. Ws), bald mit anderen, geringer als die Apostel (J. Ws erinnert an das παρατίθεσθαι I Tim 1 18 II Tim 2 2) Bedachten (Blk, Jlchr) gefasst. Aber letztere Beziehung hätte auf alle Fälle erst Lc im Zusammenhang mit seinem Einschub 41 eingetragen. Dagegen hat Justin, Apol. I 17 die einfachere Form ᾧ πλέον ἔδωκεν ὁ θεός, πλέον καὶ ἀπαιτηθήσεται παρ' αὐτοῦ (Bousset 107).

Vom Ernst der Zeit. Lc 12 49—56 = Mt 10 34—36 16 2 3. Nur Lc hat die Erklärung, dass Jesus **49** *gekommen* ist, *ein Feuer zu werfen auf die Erde* (wie Mt 10 34), d. h. eine Gährung der Geister hervorzubringen, wobei nach 12 51—53 nur zwischen Für oder Wider die Wahl bleibt. Ein ἄγραφον bei Origenes und Didymus sagt: „Wer mir nahe ist, ist nahe beim Feuer." *Und wie* (τί = ὡς, wie sehr) *wollte ich, es wäre* (εἰ nach θέλειν wie JSir 23 14) *schon entzündet! Aber* **50** diese „Brandstiftung" (Hfm) kostet ihm selbst das Leben: *ich muss* zuvor, wie Lth, den Zusammenhang richtig erfassend, beifügt, *mit einer Taufe getauft werden* (ἔχειν mit Infin. wie 12 4 7 40 42), *und wie drängt es mich* von beiden Seiten wie 8 37, Phl 1 23, daher Lth: wie ist mir so bange, *bis sie vollendet ist!* Einigermaassen verwandt ist das Wort von der Taufe Mc 10 38, parallel dagegen mit **51** ist Mt 34, nur dass Lc anstatt des schon 49 dagewesenen βαλεῖν hier das farblosere δοῦναι setzt, wie auch das abstractere διαμερισμόν statt μάχαιραν und anstatt ἀλλά das pleonastische ἀλλ' ἤ (nur noch II Kor 1 13). Anstatt der Mt 36 nachfolgenden Generalisation bietet **52** eine vorbereitende, die 6 Personen, weil die Schwiegermutter mit der Mutter identisch

Digitized by Google

ist, auf 5 reducirende, Reflexion: ἐπί mit Dativ nur in diesen Sprüchen = contra anstatt κατά mit Genetiv Mt 35. So wird es zugehen wenigstens in den unmittelbar bevorstehenden Tagen: ἀπὸ τοῦ νῦν wie 1 48 5 10. Weiter als Mt 35 entfernt sich **53** von Mch 7 6. Mit einer neuen Einführungsformel schliesst sich **54** das Wort von den „Zeichen der Zeit" an. Man sieht eine ***Wolke*** aufgehen ἐπὶ (rec. ἀπὸ) δυσμῶν, ***gegen Westen hin*** und schliesst auf ***Regen*** (I Reg 18 43—45); ebenso schliesst man **55** aus dem Wehen des Föhn auf ***Gluthhitze:*** man kann den natürlichen, nicht aber den geistigen Horizont beurtheilen: δοκιμάζειν **56** wie 14 19, sonst nicht mehr bei Lc, aber gut paulinisch; vgl. zur Sache II Kor 10 7 τὰ κατὰ πρόσωπον βλέπετε. Der ***gegenwärtige Zeitlauf***, welchen sie nicht im Stande sind zu δοκιμάζειν (διακρίνειν Mt 3 scheint auch Lc 57 vorausgesetzt), weist nach dem Fortgang auf μετάνοια als Forderung für die Gegenwart, auf κρίσις als Inhalt der Zukunft.

Empfehlung rechtzeitigen Ausgleiches. Lc 12 57—59 = Mt 5 25 26. Diesem Abschnitte scheint ein weiterer Zusammenhang und geschichtlicher Hintergrund zu erwachsen aus der Einleitung **57** ***Warum aber urtheilet ihr nicht auch von euch selbst aus***, d. h. ohne dass man es euch noch zu sagen braucht, kraft eigenen gesunden Gefühles und Verständnisses, ***was Recht ist?*** Die Phrase ist übrigens nur eine, zunächst durch die Verwandtschaft der Begriffe δοκιμάζειν und κρίνειν ermöglichte, Uebergangsformel, vgl. Lc 21 30 ganz ebenso ἀφ' ἑαυτῶν (Joh 18 34 ἀφ' ἑαυτοῦ) und Act 4 19 εἰ δίκαιόν ἐστιν κρίνατε. Der Evglst also mag bei dem nachdrücklich vorangestellten ἀφ' ἑαυτῶν einen Gegensatz zu den Zeichen der Zeit, deren Weisungen 12 54—56 ja Anhaltspunkte der Urtheilsbildung waren, beabsichtigt und in **58** den begründenden Charakter des Gleichnisses (γάρ) darin gefunden haben, dass ihm und seinen Lesern bekannte Vorkommnisse des täglichen Lebens Stoff genug böten zu einer solchen Beurtheilung dessen, was temporum ratione habita τὸ δίκαιον, Recht und Pflicht wäre. Möglicher Weise liegt die Beziehung vor- und rückwärts auch darin, dass die Angeredeten, wie sie den gegenwärtigen Zeitlauf nicht richtig erkennen, so auch es unterlassen, sich auf die Zukunft einzurichten; anstatt dies rechtzeitig von sich selbst aus zu thun, lassen sie es zu einer verspäteten Mahnung an das, was zeitgemäss gewesen wäre, von Seiten des Richters kommen, dem sie entgegengehen. Vorausgesetzt ist, dass Processirende (Gläubiger und Schuldner?) eben ***auf dem Wege*** zum entscheidenden Tribunal sich befinden. Diese letzte Frist (ὡς = ***während***, wenn) soll dazu ausgenutzt werden, sich mit dem Gegner zu verständigen, ***seiner los zu werden*** (δὸς ἐργασίαν κτλ. da operam ut ab eo libereris, ἀπαλλάσσεσθαι wie Act 19 12), weil es sonst leicht dazu kommen könnte, dass gegenüber den dauernd Unbussfertigen die strengste Gerechtigkeit ihren unerbittlichen Lauf nähme. Letzteren schildert Lc im Gegensatze zu der jüd. Procedur bei Mt nach römischem (κατασύρῃ, wofür übrigens D κατακρίνῃ) Muster; daher auch die Bezeichnungen des κριτής als ἄρχων, des ὑπηρέτης als πράκτωρ = Büttel (Deissmann, Bibelstudien 152). Während die matthäische Beziehung auf die Versöhnlichkeit fehlt, scheint Lc den Weg auf das Leben (als Bussfrist) zu deuten.

Bussruf. Lc 13 1—9. Geschichtliche Einleitung zu dem Gleichniss vom Feigenbaum. Wir wissen zwar sonst nichts mehr von der Schlächterei, welche Pilatus **1** bei Gelegenheit eines Festes unter galiläischen Wallfahrern im

Digitized by Google

Tempelhof veranstaltet hat, so dass er *ihr Blut mit* demjenigen *ihrer Opfer vermischte*, wie nach dem Vorbilde des Pompejus Jos. Ant. XIV 4 3, Bell. I 7 5. Aber wenigstens ganz ähnliche Thaten desselben Landpflegers berichtet Jos. Ant. XVIII 3 2 4 1. Diesmal mochte wohl Barabbas in die Sache verwickelt sein, denn der Mc 15 7 erwähnte Aufstand gehörte mit zu den Vorläufern des jüd. Krieges, an welchem sich später die, überhaupt zur Insurrection geneigten (Jos. Ant. XVII 9 3 10 2, Vita 17), Galiläer mit Leidenschaft betheiligt haben (Jos. Ant. XX 5 3, Bell. II 17 9 4 3 12 5 1). Aber wie in den Greuelu dieses Krieges Schuldige und Unschuldige mit einander untergegangen sind, so sollte man auch damals aus dem Strafgericht, welches über die zufällig im Tempelhof Anwesenden ergangen, nicht zu Ehren des populären Vergeltungsglaubens auf ein hervorragendes Maass ihrer Schuld (*dass sie Schuldige geworden*, ἐγένοντο, *mehr als Alle:* παρά 2 und 4 = ⲡⲣ statt Comparativ, wie 18 14), wohl aber soll man jederzeit aus dem Vorhandensein der Schuld auf die Gewissheit der Strafe schliessen (der Sinn von Mt 24 24 = Lc 17 37) und demgemäss in grossen Unglücksfällen, welche Wohlstand oder Leben Vieler vernichten (Jesus selbst, der sich zur Zeit noch in Galiläa befindet, weiss von einem anderen Fall in Jerusalem zu berichten, da *der Thurm in Siloah*, im Südosten der Stadt gelegen Jes 8 6, Joh 9 7, ihrer 18 erschlug), ein Warnungszeichen für Alle, einen Anlass und Ruf zu allgemeiner Busse zu finden. Lässt das Volk von seinen politischen Messiasträumen nicht ab, so wird es in seiner Gesammtheit den Römern zum Schlachtopfer fallen, unter den Ruinen seiner Thürme und Festungen begraben werden.

Im engen Zusammenhang damit steht des Gleichniss 6—9. Der *Feigenbaum* 6 ist Sinnbild Israels Jer 24 2—10, wie auch der um ihn sich schlingende, daher Hos 9 10, Mch 7 1 mitgenannte Weinstock; dem entspricht hier *im Weinberg*. Zur Charakteristik Palästinas bringen Josua und Kaleb Trauben und Feigen mit Num 13 23. Rasches Absterben und Welken der Blätter oder Unfruchtbarkeit des Feigenbaumes symbolisiren Israels Unglück Jo 1 12, Hos 2 14, Hag 2 19, Jer 8 13. Die *3 Jahre* 7 (ἀφ' οὗ) fehlt zwar schon bei Iren. A rec, ist aber echt, vgl. Apk 16 18) beziehen sich nicht etwa auf die 3 Jahre des johann. Geschichtsrahmens (Zn, Einl. II 443 445 f), sondern können so gut wie anderswo 3 Tage (s. zu Lc 13 32) als runde Zahl gelten; übrigens trägt der Feigenbaum in der Regel im 3. Jahre Frucht. Vor *haue ihn ab* hat D noch: hole die Axt. Er *macht das Land unnütz*, indem er den Boden aussaugt und schädlichen Schatten wirft. Mit dem Pessimismus des Weinbergbesitzers contrastirt der Optimismus des Weingärtners, aus welchem die jüd. Sorge für Bäume Dtn 20 19 spricht. Sonach will er 8 den Baum *auch dieses Jahr* noch *lassen, bis dass ich um ihn gegraben*, d. h. Nebenschösslinge entfernt *und Dünger* (dafür hat der abendländische Text einen „Korb voll Mist“) *geworfen haben werde*. Nach der schwierigeren LA von ℵBL καρπὸν εἰς τὸ μέλλον· εἰ δὲ μήγε 9 (statt der abendländischen und syr. LA καρπόν· εἰ δὲ μήγε εἰς τὸ μέλλον) ist das verschwiegene καλῶς ἔχει zu denken hinter *und wenn er etwa Frucht getragen haben wird in Zukunft* (dagegen ergänzt schon syr sin ἔτος). Das Gleichniss von dem ausnahmsweise geschonten, schliesslich um so sicherer umgehauenen Baum versinnbildlicht die Dringlichkeit der 13 3 und 5 geforderten Busse, da die Langmuth Gottes einmal ihr Ziel findet, Rm 2 3 4.

Digitized by Google

Die Heilung der contracten Frau. Lc 13 10—17. An die Erzählung von der 3jährigen Unfruchtbarkeit des Feigenbaums 13 7 reiht sich die von einem 18jährigen Siechthum, welches 11 aus Anlass des Wortes 16 auf ein πνεῦμα ἀσθενείας, d. h. einen die Frau lähmenden Dämon, zurückgeführt (s. oben S. 50) wird. In Folge einer Verkrümmung des Rückgrats konnte sie sich nicht mehr ganz aufrichten: εἰς τὸ παντελές gehört so gewiss zu ἀνακύψαι, wie Hbr 7 25 (sonst nirgends im NT) zu σώζειν, falsch also vg: nec omnino poterat sursum respicere. Die Heilung erfolgt 13 sowohl durch Wort wie durch Händeauflegung. Anlässlich dieses Vorgangs (ἀποκρ.) schilt 14 der ἀρχισυνάγωγος, der die Aufsicht über das Synagogenwesen führende Beamte (Schr II 437f) unter Hinweis auf Dtn 5 13 zwar das Volk, meint aber den damit, der 15 ihm auch sofort antwortet: ὁ κύριος heisst er bei Lc auch im Zusammenhang der Erzählung 7 13 19 10 1 39 41 11 39 12 42 17 5 6 18 6 19 8 22 (31) 61 24 3 34, bei den Anderen nur in dem eigenthümlichen Fall Mc 11 3 = Lc 19 31 34 = Mt 21 3 und 28 6, Mc 16 19 20; im Pt-Evglm stehende Bezeichnung Jesu; über die Anrede κύριε s. zu Lc 5 8. Da statt ὑποκριταί D rec. ὑποκριταί zu lesen ist, weist auch Jesus seinerseits ihn unter einer allgemeineren Adresse zurecht. In der That war es erlaubt, am Sabbat Hausthiere zur Tränke zu führen und Wasser für sie zu schöpfen (Erubin 20 2). Sollte also der Nächstenliebe nicht zu Gute kommen, was die Selbstliebe sich gestatten darf? Und sollte eine Erleichterung der Sabbatstrenge, welcher das Thier froh wird, nicht auch der ***Tochter Abrahams***, d. h. einer Angehörigen des Eigenthumsvolkes (vgl. 19 9, aber auch schon 1 55) zu Gunsten eintreten? Das ἰδοὺ δέκα καὶ ὀκτὼ ἔτη 16 ist Reminiscenz aus Dtn 8 4, wie 17 der Erfolg geschildert ist nach Jes 45 16; die fortwährend geschehenden (Part. praes.) ἔνδοξα aber entsprechen den נִפְלָאוֹת Ex 34 10, Job 5 9.

Gleichnisse vom Senfkorn und Sauerteig. Lc 13 18—21 = Mt 13 31—33 (= Mc 4 30—32). Die Anknüpfung 18 ἔλεγεν οὖν lässt das Folgende noch als einen Theil des Synagogenvortrags erscheinen, s. 13 10. Weiterhin bringt 19 eine Erzählung von einem ***Senfkorn***, das im Besitzthum dessen, der es gepflanzt (εἰς κῆπον ἑαυτοῦ statt Mt 31 ἐν τῷ ἀγρῷ αὐτοῦ), ***zum Baume wurde*** (ἐγένετο). Wegen des δένδρον, statt λάχανον, denkt man an Salvadora persica, in Palästina freilich selten (nur am todten und am galiläischen See). Aber die gewaltige Senfstaude (s. zu Mc 32) kann auch einmal „Baum" heissen (Jlchr II 575f). Bei den ***Vögeln des Himmels*** denkt Lc wohl an die Heiden 13 28—30. Aber den von Mc und Mt hervorgehobenen Gesichtspunkt der mit der Grösse des Endes contrastirenden Kleinheit des Anfangs vertritt Lc nicht, so dass bei ihm in der That nur der Gedanke der Entfaltung zu ungeahnter Grösse zu Tage tritt. Die 20 erhaltene Einleitung zum 2. Gleichniss bietet zwar nicht mehr die zweigliedrige Form 18 = Mc 30, steht aber in ihrer fragenden Fassung dem Urbestand immer noch näher als die farblosen Uebergänge Mt 31 33.

Bedrohung Israels mit Ausschluss aus dem Gottesreich. Lc 13 22—30 = Mt 7 13 14 (Die enge Pforte). 25 1—13 (Gleichniss von den 10 Jungfrauen). 7 22 23 (Warnung vor gefährlicher Selbsttäuschung). Entweder hat hier Lc weit auseinanderliegende Stoffe zusammengezwängt und unter einem neu hinzugebrachten Gesichtspunkte vereinigt, oder Mt hat die in

Digitized by Google

sich einheitliche Wortgruppe aufgelöst und ihren Inhalt auf die erste und die letzte seiner grossen Redebildungen vertheilt. Die Hand des Lc aber ist jedenfalls in der Art und Weise zu erkennen, wie **22** der Leser im Vorblick auf 13 33 daran erinnert wird, dass man sich auf der Reise befindet (einigermaassen entspricht Mc 6 6 = Mt 9 35), und wie **23** der Spruch vom engen Thor motivirt wird durch die, doch wohl nach Maassgabe von Mt 14 ὀλίγοι εἰσίν componirte, Frage εἰ ὀλίγοι οἱ σωζόμενοι. I Kor 1 18 (B. Ws). Der Masse, welcher der Fragende angehörte (πρὸς αὐτούς), gilt **24** ἀγωνίζεσθε εἰσελθεῖν, womit das einfache εἰσέλθατε Mt 13 mit Anklang an I Tim 6 12, II Tim 4 7 verstärkt wird. Auch spricht Lc nur von einer στενὴ θύρα (Mt πύλη), während das Gegenbild vom Weg hier keine Stelle findet, wo es bei der Verknüpfung mit 13 25 nur auf die Thür zum messianischen Reich ankommt. Im Gleichniss **25** *erschliesst der Hausherr die Thür* und die zu spät Gekommenen *fangen an draussen zu stehen und zu pochen*. Hat man es hier etwa mit einem aus fremdem Zusammenhang zwischen 13 23 24 = Mt 7 13 14 und 13 26 27 = Mt 7 21—23 eingedrungenen Element zu thun, welches sich durch die ungefüge Schwerfälligkeit des dadurch hervorgerufenen Satzbaues verräth? Oder führt gegentheils ἀφ' οὗ (vgl. 13 7) auf eine angehängte Bemerkung über den terminus a quo des vergeblichen Strebens 13 24 (so Beza und Nachfolger)? Aber schon Ammonius und Eusebius eröffnen damit einen neuen Satz, der sich etwa als vorangeschickte nähere Bestimmung des „Anfangens" 13 26 verstehen liesse, in welchem Falle τότε wie 21 20 den Nachsatz einführen, der Uebergang vom conj. aor. ἀρξησθε zum fut. ἐρεῖ aber bequeme Nachlässigkeit sein würde (B. Ws, Jlchr). Möglicher Weise beginnt aber mit τότε ἄρξεσθε 26 der neue Satz hier so gut wie 23 30. Dann bliebe noch die Frage offen, ob wenigstens die 1. Hälfte von 25 zu 24 zu schlagen (Lachmann, Blass setzen Punkt nach ἡμῖν) oder aber als Vordersatz zu fassen und in καὶ ἀποκρ. ἐρεῖ ὑμῖν der Nachsatz zu finden ist (Blk). Klar ist nur die Voraussetzung, dass ein Hausvater lange auf seine Hausgenossen gewartet hat; zur Zeit aber, da sie endlich vor der Thür erscheinen, ist diese bereits verschlossen, die Frist des Einlasses verstrichen. Dies erinnert aber an Mt 25 10, zumal wenn statt ἐγερθῇ mit D und den meisten Codd it, auch vg, εἰσέλθῃ gelesen wird. Unmöglichkeit des Eingehens besteht von dem Moment an, da der Hausherr selbst eingegangen ist. Die Textkritiker, selbst Bls, meinten freilich, die abendländische LA als gedankenlose Wiederholung aus dem Vorigen abweisen zu sollen. Unter allen Umständen hat unser Vers seine Sachparallele in Mt 25 10—12, und die Pointe liegt in beiden Formen in dem verhängnissvollen „Zu spät" der nicht rechtzeitig an Ort und Stelle Erschienenen. Anders als in der Parallele Mt 22 berufen sich **26** Jesu Landsleute im messianischen Gericht auf den täglichen Verkehr, welcher sie einst dem Messias und diesen ihnen so nahe gebracht hat. „Wir sind alte Bekannte": auf derlei Ansprüche und Rechtstitel wird er schlechterdings keinen Werth legen. Was sonach hier im Sinne von I Kor 8 8, II Kor 5 16 gemeint ist, das erscheint anders bei Mt. Das Citat aus Ps 6 9 folgt dem Wortlaut von LXX **27** in seiner 1. Hälfte, bei Mt in der 2. Hälfte, wie ἐργάται τῆς ἀνομίας auch I Mak 3 6 steht. Dient die Doublette οὐκ οἶδα ὑμᾶς πόθεν ἐστέ Lc 27 = 25 zur Verstärkung des Effects oder begünstigt sie die Annahme der Zusammenarbeitung verschiedenerlei verwandter Stoffe? Passend reiht sich **28** die prophetische Vergegenwärtigung des

Digitized by Google

Endgeschickes der Ausgeschlossenen an: ἐκεῖ im Sinne von „dann“ (Euthymius). Ein ursprünglicher Zusammenhang ist auch bezeugt durch Justin, Ap. I 16 τότε ἐρῶ αὐτοῖς· ἀποχωρεῖτε ἀπ' ἐμοῦ, ἐργάται τῆς ἀνομίας (= Mt 23). τότε κλαυθμὸς ἔσται καὶ βρ. τῶν ὀδ., ὅταν οἱ μὲν δίκαιοι λάμψωσιν ὡς ὁ ἥλιος (= Mt 13 43), οἱ δὲ ἄδικοι πέμψωνται εἰς τὸ αἰώνιον πῦρ = Iren. II 32 1. Auch Dial. 76 citirt Justin unmittelbar vor Lc 26, gemischt wie Ap. I 16 mit Mt 22, unsere Stelle. Die Folge der Worte bei Lc wäre dann in Ordnung, so sehr auch die Beobachtung, dass 28 29 = Mt 8 11 12 ist, wie Lc 23 24 26 27 = Mt 7 13 14 22 23 war, auf die Vermuthung einer Nachlese aus Mt zu weisen scheint. *Wann ihr sehen werdet* die Erzväter *und alle Propheten im Reiche Gottes, euch aber hinausgeworfen:* 13 24 sollen sie freilich erst noch „eintreten“, und 13 25 werden sie vielmehr überhaupt gar nicht hereingelassen. Also doch auch bei Lc nachträgliche Sachverbindung zwischen selbständig überlieferten Sprüchen verwandten Inhalts. Zudem gehören die ὑμεῖς (statt οἱ υἱοὶ τῆς βασιλείας Mt 8 12), „alle Propheten“ und 29 die 4 Himmelsgegenden wohl seiner Redaction an (Wrl 65). Aehnlich zweideutig bleibt auch der 30 erfolgende Anschluss mit einem auch Mc 10 31, Mt 19 30 20 16 vorkommenden Spruche, welcher unter der zuletzt besprochenen Voraussetzung eine ihm an sich fremde Beziehung auf die Heidenfrage gewinnt.

Abschied von Galiläa. Lc 13 31—33. *Dieselbe Stunde* 31 gehört zu den nur allgemein orientirenden Zeitbestimmungen des Lc. Herodes will der Erregung, welche das prophetische, insgeheim auch bereits messianische, Auftreten Jesu in seinem Gebiete verursachte, ledig sein, wagt aber nicht mehr, wie einst gegen den Täufer (s. oben S. 77), einen offenen Angriff. Im Einverständnisse mit ihm, also schwerlich bona fide (gegen J. Ws und Chwolson 95 f) handeln auch diesmal (vgl. Mc 3 6 8 15) die *Pharisäer*, indem sie den gefährlichen Mann einzuschüchtern versuchen. Die Antwort 32 geht darum über die Zwischenträger hinaus an den Tetrarchen selbst, der als *Fuchs*, d. h. wohl, wenn Reineckes classische Rolle bereits Geltung hat (Km II 615, Schr I 350), als arglistige, anderen Falls als räuberische Bestie, als Schakal (Jdc 15 4) bezeichnet wird. Die „drei Tage“ sind nach herkömmlicher Auslegung sprüchwörtliches Bild einer knapp bemessenen Zeitfrist: beides liege im Ausdruck, die Kürze (Gdt) und die bestimmte Begrenzung (B. Ws). Aber wenigstens der Grieche sagt σήμερον, αὔριον, τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ (s. S. 84). Jedenfalls ist Jesu immer noch eine Frist vergönnt, und durch nichts wird er sich, so lange dieselbe vorhält, in seinem berufsmässigen Wirken stören lassen. Aber *am 3. Tage* τελειοῦμαι: das ginge, passivisch genommen, auf Vollendung durch Tod, Hbr 11 40 12 23, also auf Martyrium (griech. und gewöhnliche Auslegung, vg consummor). Dem Zusammenhang entspricht mehr die Beziehung auf Abschluss der Thätigkeit (B. Ws: ad finem pervenio), was auf die, sonst freilich nur einmal (Jamblichus, Vita Pyth. 158) und im NT gar nicht nachweisbare, mediale Fassung hinausläuft: prorsus perago quae mihi perficienda sunt. Abgesehen davon (33 πλήν) *muss ich* gleichzeitig (gegen Schz) allerdings, wie Herodes wünscht, auch *reisen* (πορ. wie 31), nämlich von Ort zu Ort (vgl. 13 22), *heute und morgen und am darauf folgenden Tage*, aber nicht etwa, um dem Tyrannen einen Gefallen zu thun oder um der, von seiner Seite drohenden, Gefahr zu entgehen, sondern weil nun einmal im göttlichen Verhängniss (οὐκ ἐνδέχεται = es

Digitized by Google

geht nicht an, negativer Ausdruck für δεῖ, s. zu 17 1) Jerusalem allein das privilegium odiosum des Prophetenmordes hat.

Weissagung über Jerusalem. Lc 13 34 35 = Mt 23 37—39. Statt τὰ νοσσία Mt 37 schreibt Lc **34** ἡ νοσσιά (statt νεοσσιά) = *Nest*. Erst D rec. steht **35** wie Mt 38 ἔρημος. Das an Stelle von γάρ Mt 39 tretende δέ (nach Mr weiterführend zur Zeit ihrer Verlassenheit, nach B.Ws im Gegensatz zu etwaigen Erwartungen während derselben) ist in ℵL ausgefallen. Endlich statt ἕως ἄν steht AD ἕως ἥξει ὅτε bis der Moment erschienen sein wird, da 19 38 die galiläische Festkarawane den fraglichen Ruf wirklich zu Ehren Jesu anstimmt. Also könnte wenigstens Lc die Sache so verstanden haben, dass Jesus, der hier von Galiläa Abschied nimmt, das Wiedersehen bis zur nächsten Osterzeit hinausschiebt (Wieseler, Chron. Synopse 322).

Die Heilung des Wassersüchtigen. Lc 14 1—6. Wie 7 36 11 37, so ist Jesus **1** bei einem Pharisäer zu Tisch φαγεῖν ἄρτον, auch Mc 3 20 Mt 15 2 = אכל לחם, at. für speisen. Tischgesellschaften am Sabbat kamen vor; die Speisen wurden Tags zuvor bereitet und warm gehalten. Nach Analogie von Mc 3 2 = Lc 6 7 erscheinen die anwesenden Pharisäer als παρατηρούμενοι. Die ganze Scenerie ist übrigens aus den 3 folgenden Gleichnissreden (14 7—24) erschlossen, welche auf einen derartigen Anlass hinzuweisen scheinen. Den Hauptsatz zu καὶ ἐγένετο ἐν τῷ κτλ. bringt schon καὶ αὐτοὶ ἦσαν, nicht erst das καί 2 oder gar 3. Auf die Jesu **2** entgegentretende Erscheinung eines ὑδρωπικός (aqua intercute laborans), von der nicht gesagt wird und nicht zu sagen ist, wie sie veranlasst war, reagirt **3** Jesus (ἀποκριθείς wie 13 14) mit einer, an die νομικοί (Kanonisten unter den Schriftgelehrten, s. zu 10 25) gerichteten, wahrscheinlich nach Muster von Mc 3 4 = Lc 6 9 gebildeten, Frage, wie auch οἱ δὲ ἡσύχασαν = οἱ δὲ ἐσιώπων (6 9 war dies ausgelassen) ist. Dagegen heisst ἡσυχάζειν 23 56 ruhen. Nachdem er **4** ihn ergriffen (ἐπιλαβ.) und geheilt (der Heilung der vertrockneten Hand substituirt), richtet er **5** an die Anwesenden eine Berufung auf das natürliche Gefühl, den gesunden Menschenverstand (Rs), welche sich inhaltlich mit Mt 12 11 deckt und gleichfalls anakoluthisch gebildet ist, da zu ἀναστάσει das Subjekt erst aus τίνος ὑμῶν genommen werden muss. Nur dass statt des „einzigen Schafes", worin dort der ganze Besitz des Betreffenden besteht, hier ὄνος (ℵL rec.) oder besser υἱός (AB) ἢ βοῦς (Mensch und Thier geniessen wie Ex 20 10, Dtn 5 14 Sabbatsrecht) erscheinen. Nur bei ersterer LA entspricht die Argumentation der Mt 12 12 vorliegenden; bei der anderen ist die Moral nicht gleich Lc 13 15 (Fx 38), sondern gleich 6 9: Rettung des Lebens geht vor Sabbatspflicht (J. Ws). Die Pharisäer aber **6** können nicht *entgegnend antworten*, ἀνταποκρίνεσθαι im NT nur noch Rm 9 20.

Gastmahlsreden. Lc 14 7—14. Zwei gleichmässig aufgebaute und inhaltlich verwandte Gleichnissreden mit Anwendung 11 und 14 bilden zusammen eines der sog. ebjonitischen Stücke. Aber Lc fasst blos den Stoff der Parabeln ins Auge und bringt sie daher mit dem bei Mt hier folgenden Gleichniss vom grossen Abendmahl unter den Gesichtspunkt von Tischreden, verlegt sie demgemäss an die Tafel des Pharisäers 14 1. Durch die ihnen so mitgetheilte, dem Gleichnisscharakter allerdings fremde (Jlchr II 252f), imperativische Form werden sie zu einer christl. Tafelordnung, wie sie den sonstigen socialen

Digitized by Google

Tendenzen des Evglsten genau entspricht, aber weder den Mitgästen 8—10, noch auch namentlich dem Gastwirth 12—14 gegenüber die herkömmlichen Schranken der Sitte wahrt: Muster eines verunglückten Versuches, einem überlieferten Worte Jesu geschichtliche Umrahmung zu geben (vgl. B. Ws). Vom Evglsten gebildet ist daher jedenfalls die Einleitung **7**, wie *er sein Augenmerk richtete* (ἐπέχ. wie Act 3 5 scil. τὸν νοῦν, attendens) *auf* die aus 20 46 = Mc 12 39 = Mt 23 6 antecipirte Unsitte. Die Platzfrage ist im ceremonienreichen Orient von grossem Belang. Der Ausdruck γάμοι **8** (vgl. Mt 22 2) steht wie Est 9 22 = מִשְׁתֶּה. Da dem μήποτε 10 ἵνα entspricht, wird auch mit **9** ein neuer Satz anheben, entsprechend dem τότε ἤρξῃ **10**. Lässt der unbescheidene Gast die Mahnung zum διδ. τόπον = dare locum erst ausdrücklich an sich herankommen, so ist der beschämende Moment eingetreten, den ἄρξῃ veranschaulicht, wo er, da die Zwischenplätze alle besetzt sind und den Inhabern derselben nicht zugemuthet werden kann, um des Einen willen zu rücken, sich unten wird ansetzen müssen. Die ganze Anschauung ist aus Prv 25 6 7 entlehnt. Die Sentenz **11** ist 18 14 = Mt 23 12 wiederholt und klingt auch Mt 18 4 an. Anstatt des prunkenden φώνει **12** steht **13** charakteristisch nur κάλει. Die ἀνάπηροι sind Verstümmelte, und der Sinn der parabolischen Forderung läuft nach **14** auf 6 32—34 = Mt 5 46 47 hinaus. Die *Auferstehung der Gerechten* muss auch 20 35 gemeint sein im Unterschiede zu der „Auferstehung der Gerechten und Ungerechten" Act 24 15; vgl. Apk 20 5, aber auch I Th 4 16, I Kor 15 23.

Das messianische Mahl. Lc 14 15—24 = Mt 22 1—14. Dieses Gleichniss reiht Lc als Rede an einen Tischgenossen sachgemäss an die übrigen Gastmahlsgleichnisse (Reden an die Gäste und an den Gastgeber) an, und zwar **15** durch eine seiner beliebten Uebergangsreden: diesmal ein an Apk 19 9 erinnernder Ausruf (Ach, wären wir doch schon so weit!), welcher der Uebung erbaulicher Tischgespräche entsprechen, insonderheit aber von der Verheissung 14 14 zu dem Gleichnissstoff **16** überleiten soll, sofern der Gedanke der ἀνάστασις τῶν δικ. naturgemäss an das messianische Mahl erinnert, welches dann nach Mt 8 11 = Lc 13 28 29 das gottesetzestreue Volk mit seinen Erzvätern vereinigen wird (φάγεται Futur). Daher der Schluss Lc 24 mit ὑμῖν auf die Klasse von Menschen gemünzt ist, deren Vertreter hier redet, die Pharisäer. Dass die πολλοί, welche geladen sind, **17** noch einmal geladen werden, ist dahin zu verstehen, dass ihnen, nachdem sie die Einladung schon früher empfangen, neuerdings eröffnet wird, dass sie jetzt kommen sollen (Est 6 14), weil *Alles* (πάντα ist freilich Zusatz aus Mt 4 in A rec.) *schon bereit ist*. An die Stelle einer (naturgemässen) Mehrzahl von Knechten Mt 3 setzt aber der nunmehr seinerseits allegorisirende Lc einen Einzigen, welcher *zur Stunde des Mahles* jene Botschaft ausrichtet; denn als Jesus, an welchen dabei gedacht ist, auftrat, „war das Himmelreich nahe herbeigekommen" (s. zu Mt 3). *Sie aber fingen* **18** *Alle einmüthig* (ἀπὸ μιᾶς, scil. ὥρας = alsbald, oder vielleicht auch ὁδοῦ = einmüthig; so sagt man auch ἐξ ὁρθῆς, διὰ πάσης, ἀπὸ τῆς ἴσης, doch ist nicht etwa an Verabredung zu denken) *an, sich zu entschuldigen* (Schz). Nur ihrer 2 thun solches bittweise (habeas me excusatum, d. h. als Einen, der sich frei gebeten hat), der 1., sofern er die Noth geltend macht, noch höflicher als der 2., welcher **19** nur erklärt, dass er *hingehe*, sein gekauftes Vieh *zu erproben;* noch kürzer

Digitized by Google

angebunden erklärt 20 der 3. sich wegen Verheirathung ausser Stande zu kommen; es ist eben der ausschliesslich dem paulin. Evglsten angehörige (I Kor 7 33). *Rasch*, damit die Mahlzeit nicht verderbe, muss nunmehr 21 der Knecht *auf die Strassen und Gassen der Stadt* eilen. Auch gilt der Zorn des Herrn, den Mt 7 nur auf die Mörder bezieht, dem groben Trotze der Gäste überhaupt, wogegen die von den Strassen und Gassen Aufgelesenen mit Erinnerung an 14 13 charakterisirt werden, so dass *der Hausherr* (dasselbe Wort wie Mt 13 52 20 1 21 33) damit jene Mahnung erfüllt. Jetzt erst verlässt der Knecht die Stadt und geht 23 *an die Wege und* (Garten-) *Zäune*, wo die Obdachlosen (viel Armseligere noch als die Bettler in der Stadt) sich aufhalten und lagern: also nicht etwa mit Bezug auf Act 2 39 die Diaspora, sondern die Heiden, die zum Eintritt in das Himmelreich gebracht werden sollen (s. auch Fn 108): ἀναγκάζειν heisst hier lediglich auffordern wie Mc 6 45 = Mt 14 22. Mit der wörtlichen Uebersetzung compelle (coge) intrare wären allerdings Wesen und Praxis der späteren ecclesia visibilis getroffen, s. zu Mt 10. Dem καὶ ἐπλήσθη ὁ νυμφὼν ἀνακειμένων dieser Stelle entspricht bei Lc ἵνα γεμισθῇ μου ὁ οἶκος: der Herr will sein Haus voll haben. Er ist ja nicht blos der Juden Gott Rm 3 29. Bestehen bleibt bei der lucanischen Weiterung 22 23 doch immer noch der einheitliche Gegensatz des ursprünglichen Gleichnisses: die jüd. Bourgeoisie tritt ihre Plätze dem Proletariat ab (Hgf, ZwTh 1893, II 132 137. Die Moral 24 formulirt zwar noch der Herr im Gleichniss, aber das ὑμῖν (er hat es ja nur mit Einem δοῦλος zu thun) zeigt, dass dem allegorisirenden Evglsten der Herr = Gott ist.

Bedingungen der Nachfolge. Lc 14 25—33 = Mt 10 37 38. Der gute Zusammenhang, in welchem das Stück bei Mt mit dem Vorangegangenen steht, ist hier aufgehoben (vgl. Wdt, Das Joh-Evglium 85). Nachdem eine Einleitung 25 wieder daran erinnert hat, dass man sich auf der Reise befindet, reiht Lc, wie um die 14 24 sich aufdrängende Frage, warum denn die Volksgenossen Jesu dem Reiche fern bleiben, zu beantworten, eine an die mitpilgernden und sich zu ihm drängenden ὄχλοι gerichtete Erklärung darüber an, welch eine grosse und schwere Sache es um die Jüngerschaft sei, da, wer sich ihm anschliessen will (26 ἔρχεται πρός με wie 9 23 θέλει ὀπίσω μου ἔρχεσθαι, aber nicht etwa im Unterschiede von ἀκολουθεῖ ὀπίσω μου zu fassen, wie aus Lc 27 = Mt 38 erhellt), Kraft und Willen haben muss, alle Familienbande zu zerreissen, nach Dtn 33 9. Auf eine verhältnissmässig späte Zeitlage weist der Umstand, dass hier die Person Jesu an Stelle des Gottesreiches tritt; ebenso aber auch die schrofferen, unbedingte Lossagung von den vererbten jüd. Familienbeziehungen fordernden Ausdrücke (μισεῖν s. zu Mt 6 24) an die Stelle der milderen Mt 37 (φιλεῖν ὑπὲρ ἐμέ). Endlich arbeitet Lc zugleich mit dem Zusatz ἔτι δὲ καὶ τὴν ἑαυτοῦ ψυχήν den wesentlichen Inhalt von Mt 39, welcher Vers in extenso erst Lc 17 33 reproducirt wird, ein. Sondergut des Lc liegt dagegen vor in dem, die vorher zu überlegende Tragweite des Entschlusses zur Jüngerschaft illustrirenden, Doppelgleichniss 28—33. Das begründende Moment (28 τίς γάρ quisnam) liegt darin, dass die Durchführung des Entschlusses, in Jesu Nachfolge zu treten, umfassende Opferleistungen kostet. Das also, ob die Kräfte zu solchem Unternehmen hinreichen, will im Voraus bedacht sein. Wenn man *einen Thurm* (zur Bewachung eines Weinberges Mc 12 1) *bauen will* (θέλων ohne Artikel).

Digitized by Google

überschlägt man zuvor *die zur Fertigstellung* (εἰς ἀπαρτισμόν) desselben nöthigen *Kosten*, damit man nicht 29 und 30 sich zuletzt ein Denkmal eigener Gedankenlosigkeit errichtet habe, wie die unvollendeten Kirchthürme in der Christenheit den unter dem Voranschlag gebliebenen Glauben verkündigen. Wie Schande im 1., so erntet man Schaden im 2. Gleichniss, das an die damalige Lage des Antipas seinem Schwiegervater Aretas gegenüber erinnert; s. oben S. 77. Ein kostspieliges Unternehmen dort, ein gewagtes hier. Zum συμβαλεῖν εἰς πόλεμον (confligere) gehört 31 richtige Abschätzung der gegenseitigen Machtverhältnisse: βουλεύσεσθαι zu Rathe gehen wie Act 5 33; ἐν von der Umgebung wie 1 und 14. Die Zahlen sind ziemlich hoch gegriffen. Zu εἰ δὲ μήγε 32 ist zu ergänzen δυνατὸς εἴη. Im ungünstigen Fall erbittet er τὰ πρὸς (B εἰς) εἰρήνην, quae ad pacem componendam spectant. Der von Lc beabsichtigten Anwendung zu Folge gilt es 33 = 18 22 *abzusagen* (ἀποτάσσεσθαι, renuntiare) *allem Besitze:* τὰ ὑπάρχοντα, lucanisch im Ausdruck wie im Gedanken; s. zu Lc 11 13.

Gleichniss vom Salz. Lc 14 34 35 = Mt 5 13. Hier liegt Gedankenverbindung mit der vorangegangenen Forderung der Selbstverleugnung vor: ohne sie wird die Jüngerschaft werthlos wie fades Salz. Den Eingang bildet 34 wie Mc 9 50 die constatirte Nützlichkeit des Salzes an sich; dass dabei an das *Salz* als specifisches Würzungsmittel gedacht ist, erhellt aus dem Ausdruck ἀρτυθήσεται, und ἐὰν δὲ καί weist auf das Unerwartete der besprochenen Eventualität hin. Während Mt nur die völlige Unbrauchbarkeit des Salzes ausdrückt, wird 35 speciell hervorgehoben, dass es nicht einmal — *weder* mittelbar (γῆ = *Ackerboden*), *noch* unmittelbar (κοπρία = *Misthaufen*), — als Dungmittel verwendbar erscheint. Ein Jünger, der seine Jüngerschaft verloren hat, ist und bleibt verloren. Den Spruch *wer Ohren hat, zu hören, der höre* hat Lc 8 8 aus Mc 4 9 beibehalten. Daraus folgt freilich nicht nothwendig, dass er ihm dort, und noch weniger, dass er ihm auch hier eine geheimnissvolle Beziehung, etwa auf den Ausschluss aus der Gemeinde, verliehen habe; s. zu Mc 4 23. Wahrscheinlicher ist mit der „Weckformel" (Hrci 69) nur ein Hinweis auf den Ernst der Warnung beabsichtigt (Jlchr).

Die Rettung des Verlorenen. Lc 15 1—10 = Mt 18 10—14. Dem Gleichniss vom verlorenen Schaf gibt Lc eine eigene Einleitung, der zufolge 1 *alle* (lucanische Hyperbel) *Zöllner und Sünder* (wegen 15 21) *ihm* jetzt *nahen, die Pharisäer und die Schriftgelehrten* aber 2 *darob durcheinander murren* (διεγόγγυζον, wegen 15 25—30) und ihm sein προσδέχεσθαι der Zöllner, indem er z. B. *mit ihnen isst* (Reproduction von 5 30), vorwerfen, worauf Jesus 3 ihnen mit derselben Parabel 4—6 dient, welche Mt 12—14 in seine grosse Redecomposition aufgenommen, bei dieser Gelegenheit aber auch verkürzt hat (vgl. Fn 121f). Nach 4 (über das die Quelle kennzeichnende τίς ἐξ ὑμῶν s. zu 11 11) lässt der Hirte die 99 nicht auf den Bergen (Mt 12), sondern im unangebauten Weideland (ἔρημος im Gegensatz zum Ackerland). Lediglich zur Ausmalung dient der Zug 5 nach Jes 40 11, Ez 34 16. In der Schilderung 6 könnte συγχαίρειν τινί auch = gratulari sein; hier aber = conlaetari: die Freude verlangt nach Theilnahme. Der Gegensatz von εὑρίσκειν und ἀπολλύναι erinnert an Mt 10 39. Während aber die grössere Freude Mt 13 nur die erfahrungsmässig stärkere Glücksempfindung im Augenblick des Findens und Anblick des Gefundenen im Vergleich mit der stilleren Freude

Digitized by Google

über den ungefährdeten Besitz bezeichnet, erhebt Lc auch den Nebenzug, dass 7 die 99 Gegenstand geringerer Freude sind (ἤ statt μᾶλλον ἤ wie 17 2), zu selbständiger Bedeutung, um ihn nach 5 32 auszulegen. Eine grenzenlose Freude bringt die Wiedergewinnung dessen, was als verloren galt. Lc allein hat den Schluss des, die suchende Liebe und Treue Gottes illustrirenden, Doppelgleichnisses. Die *Drachme*, eine kleine Silbermünze im Werth von 65—70 Pfennig (s. zu Mt 17 27), aber ein Zehntel des Eigenthums der Frau darstellend, liegt irgendwo im Staub, daher 8 *das* ganze Haus *durchscheuert* wird. Die Finderin 9 *ruft die Nachbarn zusammen* (συγκαλεῖ ℵB, dagegen AD συγκαλεῖται = convocat sibi), welche ihre Freude theilen sollen: das bezieht 10 auf die *Engel*, welche genannt werden, um anthropopathische Aussagen über Gott zu vermeiden (Jlchr II 322).

Das Gleichniss vom verlorenen Sohn. Lc 15 11—32. Mit Mt 21 28—31 hat die Parabel wenigstens das Personal gemeinsam. Auch hier hat der ἄνθρωπος Mt 21 28 = 11 zwei υἱοί; der jüngere lässt sich 12 *den* ihm *zufallenden Antheil des Vermögens* (s. zu 12 13) im Voraus zuweisen und 13 wandert damit, nachdem er *Alles zu Geld gemacht* (Field) εἰς χώραν μακράν. nach 19 12 wohl Italien, wo er *heillos* (in ungebundener Lust, verschwenderisch und ausschweifend, vgl. Eph 5 18 ἀσωτία) lebt, bald aber 14 beim *Entbehren* (ὑστερεῖσθαι) angelangt ist. Die Beziehung auf die Heidenfrage, welche das, ursprünglich wohl denselben jüd. Verhältnissen wie Mt 21 28—31 geltende (Fn 96 101) Gleichniss in dieser allegorisirenden Weiterbildung angenommen hat, gibt sich theils in der Heimathlosigkeit, Ferne und Fremdlingschaft (Eph 2 13 οἵ ποτε ὄντες μακράν) überhaupt, theils insonderheit 15 darin zu erkennen, dass der Verlorene sich *an einen Bürger jenes Landes hängt* und in dessen Dienste Schweine hütet: Bild tiefster Erniedrigung, s. zu Mt 7 6 und oben S. 75. Sein Begehren 16 geht dahin, sich zu sättigen (χορτασθῆναι, wie 16 21 nach ℵBDL) oder *seinen Bauch zu füllen* (kräftige Bezeichnung der nur noch animalischen Bedürfnisse nach A it) *von den* κεράτια, Hörnchen, d. h. *Schoten* eines noch jetzt in den Mittelmeerländern vorkommenden Baumes (Ceratonia siliqua, das sog. Johannisbrod), welche bei ihrer Härte und Schwerverdaulichkeit nur ganz armen Menschen, sonst aber Schweinen zur Nahrung dienen. Die lutherische Uebersetzung „Treber" würde leere, ausgepresste Hülsen von Beeren bedeuten. *In sich gegangen* 17 (vgl. Act 12 11), erinnert er sich der vielen *Tagelöhner* zu Hause, welche *Ueberfluss haben an* (περισσεύονται nach ℵDL rec., περισσεύονται nach AB) *Brod*. Er muss und will sich 18 als Sünder bekennen gegenüber (εἰς wie Mt 18 21) dem Himmel (= Gott, s. oben S. 49, vgl. I Sam 7 6 ἡμαρτήκαμεν ἐνώπιον κυρίου) und gegenüber Menschen, seinem Vater, der ihn 19 zur Strafe degradiren soll, was 21 in ℵBD wiederholt wird. Somit kann Gott nicht durch den neben ihm genannten Vater allegorisirt gedacht werden. Den Sohn hat das Vaterauge 20 schon von ferne erkannt, die Vaterliebe bedenkt ihn 22 ohne Zögern (ταχύ ℵBL) wie einen Ehrengast mit einem vornehmen Obergewand, *Talar* (Mc 12 38), *Ring* und *Sandalen*; s. zu Mt 3 11 10 10. Man schlachtet 23 *das gemästete Kalb*, das gerade verfügbare, und gibt sich der Fröhlichkeit beim Mahle hin: 24 εὐφραίνεσθαι: *denn dieser Sohn war todt* (vgl. Eph 2 1 5 und oben S. 66) *und lebte wieder auf* (ἀνέζησεν, dagegen B wie 32 ἔζησεν. vgl. Rm 6 13 ὡσεὶ ἐκ νεκρῶν ζῶντας), *er war*, was

Digitized by Google

zur Erklärung des starken Ausdruckes dienen soll, *verloren* (nämlich für das Vaterhaus Eph 2 18 19) *und ist gefunden worden. Der,* im 2. Theil des Gleichnisses auftretende, *ältere Sohn* hört 25 *Musik* (συμφωνία) *und Tanz* (χορός) und beruft sich dem Zureden des Vaters (28 παρεκάλει αὐτόν) gegenüber 29 auf sein correctes Verhalten in jahrelangem Dienst, wofür ihm gleichwohl nie auch nur mit einem geringeren Thier (s. jedoch zu Mt 25 33) gelohnt, während dem anderen Sohne, der 30 gewerthet wird, wie Joh 7 49 der עַם הָאָרֶץ in den Augen des pharisäischen Tugendstolzes, gleich das Beste zu Theil geworden sei. Das schelsüchtige Verhalten erinnert an die Situation Mt 20 10—15 (vgl. namentlich 12 οὗτοι οἱ ἔσχατοι mit ὁ υἱός σου οὗτος) und passt zu der ursprünglichen Beziehung des Gleichnisses auf die Pharisäer (15 2). Darauf bestätigt der Vater dem Gutserben seine unzweifelhaften Sohnesrechte 31, macht ihn aber zugleich auch 32 aufmerksam auf die sittliche Forderung des Moments: ἔδει = man musste, *es galt* χαρῆναι, was nach 15 5 10 die Pointe der ganzen Trilogie ist.

Das Gleichniss vom ungerechten Haushalter. Lc 16 1—13.

Das Gleichniss sammt ursprünglicher Anwendung endet schon 8 oder 9; das folgende Beiwerk besteht aus ergänzenden Belehrungen und Reflexionen, durch deren Anreihung der Evglst dem Gleichniss gerecht zu werden, bzw. ihm einen unanstössigen Sinn abzugewinnen bestrebt ist. Die gemeinsame Beziehung des ganzen Cp 16 auf Geld und Reichthum weist ihm seine naturgemässe Stellung in der Nähe der Perikope 18 18—30 an. Die complicirte Geschichte der Auslegung des Gleichnisses vom ungerechten Haushalter beweist die Unmöglichkeit, seine einzelnen Züge so auszudeuten, wie wenn das Ganze nicht sowohl ein Gleichniss, als vielmehr eine Allegorie wäre. Seit THEOPHYLAKT und EUTHYMIUS wird nämlich gewöhnlich im Haushalter der Mensch, in dem Herrn Gott gefunden. Da aber der Haushalter dann nicht wohl erwarten kann, durch Veruntreuung der Güter dieses seines Herrn Eingang in den Himmel zu finden und ein solcher Eingang auch nicht wohl als Entlassung aus dem Dienst Gottes erscheinen kann, sehen nicht wenig Neuere in dem reichen Herrn den personificirten Mammon oder den Teufel selbst als den ἄρχων τοῦ κόσμου. In Wahrheit ist nur ein Vorgang aus dem alltäglichen Treiben der Weltmenschen aufgegriffen, um daran, unbekümmert um den moralischen Werth oder Unwerth des Details (s. zu 11 5, Mt 13 44), eine einzige Wahrheit zu veranschaulichen. Diese aber besteht, wenn das Stück ursprünglich mit 8 schloss, in der Werthung einer Klugheit, die sich in der vollen Ausnutzung der noch zu Gebote stehenden Frist bewährt, oder falls erst 9 den Abschluss bringt, in dem Gedanken, dass die rechte Klugheit es verstehe, einen wohlthätigen, Zulassung ins ewige Leben nach sich ziehenden Gebrauch der irdischen Güter im Dienste der Nebenmenschen zu machen: ein der jüd. Anschauungsweise (s. zu 9), aber auch insonderheit dem Lc (vgl. 11 41 12 33) geläufiger Gedanke; daher als sog. ebjonitisches Stück geltend.

Nachdem 1 der οἰκονόμος (nicht ein Sklave wie 12 42, sondern ein angestellter Generalverwalter von liegenden Gütern) dem Herrn denuncirt war (διεβλήθη), wird er 2 sofort verhört (τί τοῦτο ἀκούω περὶ σοῦ Zusammenarbeitung des Relativ- und des Fragesatzes: was ist das, was u. s. w.) und soll jetzt nur noch die Schuldscheine herausgeben und Abrechnung stellen. Geständniss und Absetzung sind vorausgesetzt, letztere wenigstens als im Princip entschieden; denn die förmliche Amtsübergabe steht nach 4 erst noch bevor. Die damit gegebene letzte Frist seiner Amtsthätigkeit benutzt der Haushalter

Digitized by Google

schlau, um sich durch Anlegung eines moralischen Capitals gegen die drohende Brod- und Obdachlosigkeit sicher zu stellen. Das Selbstgespräch **3** erinnert an 12 17—19. Hier wie dort erhellt die lucanische Bildung aus 20 13. *Graben* specialisirt den Begriff harter Händearbeit, wie unser „Steineklopfen", und ἐπαιτεῖν (προσαιτεῖν, μεταιτεῖν) bedeutet gewerbsmässigen Bettel. Zum Einen zu verwöhnt, zum Anderen zu stolz, verfällt er **4** auf das Auskunftsmittel (ἔγνων). *den Schuldnern* **5** (es brauchen nicht eben Pächter zu sein) seines Herrn Nachlass zu bewilligen, indem er sie die in seiner Verwahrung befindlichen Schuldbriefe (γράμματα = χειρόγραφον) fälschen lässt, und zwar ταχέως, wie er selbst rasch entschlossen war und Gefahr in jedem Verzug liegt. Uebrigens wird das Flüssigkeitsmaass בַּת **6** auf gegen 40 Liter geschätzt, s. zu Joh 2 6; ein כֹּר **7** beträgt 10 Epha (= Bat, aber zum Messen trockener Dinge). Die Variation der dem ἑκατόν substituirten Zahlen ist lediglich Darstellungsmittel, wofern nicht die Menschenkenntniss, die weiss, dass der Eine wohlfeiler zu haben ist als der Andere, zur weiteren Charakterisirung des haushälterischen Sinnes dient, der Keinen zu theuer kauft. Als **8** dies *der Herr* nachträglich erfährt, erkennt er darin überrascht die erfinderische Klugheit als die beste Eigenschaft seines früheren Dieners an: dass er im Uebrigen seine Handlungsweise verurtheilt, versteht sich von selbst und wird 10—12 vorausgesetzt. Eben weil er der Pflicht der Treue gegen seinen Herrn (vgl. 10) vergessen hatte, heisst der Haushalter ja οἰκονόμος τῆς ἀδικίας: gen. qualitatis, vgl. 9 ὁ μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας und 18 6 ὁ κριτὴς τῆς ἀδικίας. Gleichwohl lobt ihn der Herr; denn was die, auch nach Mt 7 24 10 16 24 45 25 2—10 sehr schätzenswerthe, Tugend der Klugheit betrifft, sind überhaupt die υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου (s. zu Mt 8 12) den υἱοὶ τοῦ φωτός (Joh 12 36, I Th 5 5, Eph 5 8) überlegen, aber ihre Klugheit bewährt sich εἰς τὴν γενεὰν τὴν ἑαυτῶν (vgl. Gen 6 9 ἐν τῇ γενεᾷ αὐτοῦ), d. h. die Mittel, darüber sie verfügt, verfangen nur etwas bei Leuten gleichen Charakters (der unredliche Haushalter rechnet mit Erfolg auf die Willfährigkeit der unredlichen Schuldner), während im Uebrigen I Kor 2 14 15 gilt. Diese Reflexion gehört möglicher Weise ganz den Evglsten an, welcher unter dem κύριος jedenfalls den Herrn im Gleichniss versteht. Ursprünglich aber könnte Jesus damit gemeint sein, welchen auch das der gleichen Sphäre angehörige Gleichniss 18 1—5 unmittelbar an die Worte des ἄδικος die Anwendung 6 7 anknüpfen lässt, worauf 8 ein 2. Nachtrag folgt (vgl. JLCHR II 504). Dem entspricht es in unserem Fall, wenn **9** Jesus selbst (καὶ ἐγὼ ὑμῖν λέγω) eine Anwendung der Parabel beifügt, welche nun aber ganz im Sinn und Geist des Lc geht (JLCHR II 509f): der einzige Werth des μαμωνᾶς (s. oben S. 64) τῆς ἀδικίας, d. h. des Reichthums, an dessen Erwerb, Besitz und Gebrauch ohnedies so viel Sündhaftes mit Nothwendigkeit haftet, besteht darin, dass man sich damit für die Zeit, *da er ausgegangen sein wird* (ἐκλίπῃ, vgl. 12 33 ἀνέκλειπτον; nicht ἐκλίπητε rec., welche LA sich als allegorisirende Auslegung von 4 μετασταθῶ verräth), *Freunde* erwerben kann und soll, die ihre ehemaligen Wohlthäter aufnehmen εἰς τὰς αἰωνίους σκηνάς: himmlisches Gegenbild sei es zu den Zelten der Erzväter auf dem heiligen Boden Kanaans (vgl. 16 22 τὸν κόλπον Ἀβραάμ), sei es zu den Wanderzelten in der Wüste (Hos 12 10, Ps 118 15); vielleicht aber auch Erinnerung des Pauliners an die Ausdrucksweise II Kor 5 1 (ἡ ἐπίγειος ἡμῶν οἰκία τοῦ σκήνους) 4 (οἱ ὄντες ἐν τῷ σκήνει); der gleiche Ausdruck IV Esr 2 11 ist christlich. Dabei

Digitized by Google

wird nach Maassgabe von Sprüchen wie Prv 19 17 (Wer sich des Armen erbarmt, der leihet dem Herrn) oder Mt 25 40 den Armen zugeschrieben, was als ihr Vertreter der Herr selbst thun wird, vgl. 14 14. Uebrigens gehört wohl diese ganze allegorisirende Wendung dem Evglsten an, welcher die Absetzung des Haushalters auf den Tod des Menschen bezieht. Dabei übersieht er, dass diese, seinem eigenen Standpunkt so entsprechende Ausdeutung des Gleichnisses nicht mehr in eine Rede an die Jünger (vgl. 1) passt, welche ja selbst nichts haben. Die Kehrseite der Sache bringt 10, wo dem bedingten Lob 8 und 9 ein unbedingter Tadel zur Seite tritt, welcher sich auf den Mangel an Treue bezieht. Diese Tugend bleibt nämlich zwar im Gleichnisse ganz ausser Betracht, erscheint aber dafür 12 42 = Mt 24 45 als mit der Klugheit gleichwerthiges Requisit beim οἰκονόμος. Eine ansprechende Vermuthung sieht daher in unserem Gleichniss ein ergänzendes Seitenstück zu Mt 25 14—30 = Lc 19 12—27, wo ebenso der treue Haushalter gefeiert ist, wie hier (mit einer um so erklärlicheren Einseitigkeit) der kluge (B.Ws), und in der That gehört der hier zur Ausgleichung aufgebotene Gedanke der Sphäre jenes Gleichnisses an: der Haushalter erfährt den Ernst des Satzes 19 26 = Mt 25 29, und dem aus 19 17 entliehenen (J. Ws, Fn 80) Worte ὁ πιστὸς ἐν ἐλαχίστῳ κτλ. ist als Kehrseite ὁ ἐν ἐλ. ἄδικος καὶ ἐν πολλῷ ἄδικός ἐστιν nachgebildet und dadurch die Beziehung auf das Gleichniss, dessen Pointe Lc in der ἀδικία findet, hergestellt worden. Merkwürdige Nachklänge liegen vor II Clem. 8 5, Iren. II 34 3, Orig., Cels. 8 17 (Resch, Agrapha 98 143f 278). Eine weitere Zurechtlegung, die der Evglst dem Gleichnisse angedeihen lässt, ist es, wenn 11 (*wenn ihr nicht treu geworden seid,* euch nicht durch Verwendung des Geldes zu Werken der Wohlthätigkeit als treu bewährt habt: Gestaltung des Wortes durch Lc ist schon durch das Wortspiel πιστοί und πιστεύσει verbürgt) ein einzelner Zug des Gleichnisses, die rechtliche Stellung des οἰκονόμος zum Vermögen seines Herrn, aufgegriffen und daraus allegorisirend die Lehre gezogen wird, dass auch der Mensch nicht Eigenthümer, sondern nur Verwalter der Erdengüter ist. Schaltet er daher 12 über dieses *Fremde* (für die „Kinder des Lichtes" ist diese dunkle Welt mit ihrem gesammten Reichthum etwas Fremdes), als wäre es das Eigene, so gleicht er dem ungetreuen Haushalter und hat um so weniger zu erwarten, dass ihm dereinst von Gott wirkliches Eigenthum, die messianische κληρονομία (τὸ ὑμέτερον gegen ἡμέτερον BL), zugesprochen werden wird. Die correcte Stellung zum Besitz ist hienach ein Symptom der Anwartschaft auf das ewige Leben. Den Mammon hat Gott nämlich nur vorübergehend und versuchsweise seinen Kindern anvertraut, um je nach dem Gebrauch, den sie machen, ihnen wahrhaftige Güter (daher 11 das johann. ἀληθινόν, vgl. auch Hbr 9 24), davon jener nur ein trügerisches Scheinbild ist, anzuvertrauen. Sind schon diese Gedanken specifisch lucanisch, so kehrt der, aus fremdem Zusammenhang hierher verpflanzte und daher störende (der ungerechte Haushalter hat ja gerade durch Doppeldienst sein Glück gemacht) Satz 13 = Mt 6 24 seine Spitze direkt gegen den Mammonsdienst der Juden (vgl. 16 14 φιλάργυροι).

Verurtheilung des jüd. Hochmuths. Lc 16 14 15. Die ganze Stelle 16 13—18 bildet eine etwas schwerfällig erbaute Brücke, um von dem einen der beiden Gleichnisse, welche des Christen Stellung zum Geld illustriren sollen

Digitized by Google

(vgl. Schz: „Der Mammon hat keinen Werth, sondern ist vielmehr schädlich. wenn er nicht in Münze für das jenseitige Leben umgesetzt wird"), zum anderen zu gelangen, gelegentlich aber auch dem selbständigen Zwecke dienend, das Nöthige über den Begriff des νόμος und seine bleibende Bedeutung zusammenzustellen. Zunächst werden ***die Pharisäer*** (seit 15 2 anwesend, während 16 1 zwischen hinein das Publikum wechselte) **14** als φιλάργυροι charakterisirt, in welcher Richtung ja auch der ungetreue Haushalter vermöge der Betrachtungen 16 10—13 ihr Urbild geworden war. Sie begleiten daher Jesu Rede über den zweideutigen Werth des Besitzes mit spöttischen Reden und Geberden (μυκτηρίζειν. wie Gal 6 7, von μυκτήρ Nase, vgl. μύζειν schnauben), worauf ihr allgemeines, in den Evglien stehendes, Signalement **15** in Gestalt eines Wortes Jesu gegeben wird: ***sie stellen***, indem sie aus ihrer Wohlhabenheit einen Rückschluss auf ihre Würdigkeit machen, ***sich selbst als Gerechte dar***, aber freilich nur ***vor den Menschen*** (10 29 18 11 12); ***Gott aber***, der hinter ihrer Gerechtigkeit nur schnöde Geldgier wahrnimmt, ***erkennt*** und würdigt sie (nämlich als Mammonsdiener trotz der Aussenseite Mt 6 2) um so mehr, als überhaupt die nach Ps 138 6 formulirte Regel gilt, dass ***was unter Menschen hoch*** erscheint, ***vor Gott ein Gräuel ist:*** ein Vorweis auf die 16 22 23 geschilderte Katastrophe.

Vom Gesetz. Lc 16 16—18 = Mt 11 12 13 5 18 32 (19 9). Von der Selbstgerechtigkeit der Pharisäer (vgl. Rm 10 5, Gal 3 21, Phl 3 9 ἡ δικαιοσύνη ἡ ἐκ νόμου) und von dem allgemeinen, dem 1. Theil des folgenden Gleichnisses entsprechenden Satz 16 15 geht die Compilation, um auch den 2. vorzubereiten (B.Ws), über zum νόμος selbst, weil das folgende Gleichniss die bleibende Bedeutung desselben als Anleitung zur Bekehrung des Sünders enthüllen wird. Wie nach 16 29 31 der Unglaube an Moses und die Propheten die Schuld daran trägt, wenn die Juden auch nicht an Christus glauben, so fixirt jetzt **16** (s. zu Mt 11 12 13) zunächst die Epoche, da der rechte Glaube an Moses und die Propheten auch seine rechte Folge nach sich ziehen wird, den Eintritt in das Himmelreich. Sonach gibt Lc eine Art von principieller Zurechtlegung der Geschichte des Reiches Gottes, deren Wendepunkt mit Johannes eingetreten ist. Bis zu ihm Vorbereitung: ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται (Stellung gegen Mt 11 13, aber entsprechend dem Gleichnisse 16 29 31) μέχρι Ἰωάννου (nämlich ἦσαν, bestanden in Geltung), nach ihm Verkündigung des anhebenden Gottesreichs (Eintrag einer lucanischen Lieblingsphrase), in welches πᾶς βιάζεται (entweder medial = den Eingang erzwingen, wie bei Classikern und Ex 19 24 LXX, oder nach Lc 14 23 ἀνάγκασον εἰσελθεῖν, ἵνα γεμ. μ. ὁ οἶκος verstanden), während es nach Mt 12 selbst βιάζεται: dies das Ursprüngliche.

Erst nachdem so jedweder, etwa zu Gunsten des Judenthums versuchbare Missverstand ausgeschlossen ist, reproducirt **17** das berühmte Stichwort Mt 5 18 über die fortdauernde Gültigkeit des Gesetzes, und zwar in durchsichtigerer Form: ***leichter vergehen Himmel und Erde***, das Festeste, was der Mensch kennt, ***als dass ein Strichlein des Gesetzes falle*** (πίπτειν wie 1 Kor 13 8). Also trotz seiner Ablösung durch das Reich Gottes bleibt doch auch dem in der Heilsökonomie vorangegangenen νόμος sein Werth, nämlich für die Juden ganz eigentlich als mosaischer νόμος in dem sofort durch das Gleichniss zu veranschaulichenden Sinn, für die Christen aber, sofern er in dem „Gesetz Christi" (Gal 6 2) ebenso erhalten und bewahrt, wie überboten erscheint; vgl. Rm 3 27 νόμος πίστεως, 31 νόμον ἱστάνομεν. I Kor 7 19 τήρησις τῶν ἐντολῶν θεοῦ. 9 21 ἔννομος Χριστοῦ (dazu Schm.) Logisch ist

Digitized by Google

dieser doppelte Gesichtspunkt, unter welchem hier der Begriff des νόμος erscheint, allerdings anfechtbar, und consequenter verfuhr darum der Antinomist Marcion, indem er, den conservativen Lc corrigirend, statt τοῦ νόμου las τῶν λόγων μου. Aber der wirkliche Standpunkt des Lc erhellt erst aus dem exemplificirend beigefügten Wort **18** = Mt 5 32 19 9 (= I Kor 7 10 11): weit entfernt davon, abzuschaffen, hat Christus vielmehr das Gesetz vertieft und verschärft, und zwar gerade im Gegensatz zu der buchstäblichen Forderung desselben. Ohne Zweifel gibt diesmal Lc den Gedanken in seiner durchsichtigsten Form: ***Ehe bricht, wer sein Weib entlässt und eine andere heirathet, und wer eine Entlassene heirathet,*** weil die 1. Ehe in jenem Falle auf seiner, im 2. auf des Weibes Seite noch fortbesteht. Das ist entweder glückliche Combination von Mt 5 32 mit Mc 10 11 oder — das Ursprüngliche. Wie übrigens 16 seine bedenkliche Spitze durch das 17 daneben gestellte conservative Princip verliert (Gegensatz zum Antinomismus), so beschränkt 18 das letztere wieder im Sinne der kirchlichen Auffassung des Christenthums als einer nova lex: Gegensatz zum judenchristl. Gesetzesstandpunkt. So wird der Wortlaut von 17 = Mt 5 18 unschädlich gemacht (WRL 89). Die Verse 16 16—18 negiren sich mithin gegenseitig als einzelne Behauptungen, begrenzen sich dagegen einander, im Zusammenhang betrachtet.

Das Gleichniss vom reichen Mann. Lc 16 19—31. In der Verbindung mit 16 1—9 soll dieses bezeichnendste unter den sog. ebjonitischen Stücken, eine einfache, mit dem metabatischen δέ **19** lose angereihte Beispielserzählung, zeigen, was demjenigen Reichen bevorsteht, der Reichthum, statt in der 16 9 vorgeschriebenen Weise, im Interesse der eigenen Genusssucht und Hoffart verwendet, vgl. Phl 3 19. ***Er kleidete sich*** (ἐνεδιδύσκετο, verbum iterativum) ***in*** Obergewänder von ***Purpur und*** Untergewänder von ***weissem Baumwollzeug*** (Prv 31 21 22), ***täglich glanzvoll schmausend.*** Einziges Beispiel einer Namengebung ist es, wenn **20** der Arme, entsprechend seiner Situation (KL), ***Lazarus*** = לְעָזָר Abkürzung von אֶלְעָזָר, Gotthilf, wofern es nicht gegentheils = לֹא עָזַר hülflos ist; s. zu 24; für den Reichen kommt seit dem 3. Jahrh. in lat. Texten der Name Finaeus = Φινεές vor, d. h. Pinehas, Num 25 7 Sohn des Eleazar = Lazarus. Der ***Arme war hingeworfen,*** lag also (ἐβέβλητο, vgl. Act 3 2) ***vor dem Porticus*** des Reichen εἱλκωμένος: so, nach Analogie von ἕλκειν = ἑλκύσειν, ist augmentirt, nicht ἡλκωμένος, was regelmässige Bildung ist von ἑλκοῦν = schwärende Wunden verursachen; vgl. ἕλκος Geschwür Job 2 7. Eingetragene Beziehung auf die Verkommenheit des Heidenthums veranlasste **21** die LA ψιχίων zwischen τῶν und πιπτόντων nach Analogie von Mt 15 27 und καὶ οὐδεὶς ἐδίδου αὐτῷ hinter πλουσίου nach Analogie von Lc 15 16. Nahe gelegt wurde eine solche Beziehung durch die Notiz, dass ***aber auch noch*** (ἀλλὰ καί) ***die Hunde herzukamen, um seine Geschwüre zu belecken*** (vgl. I Reg 21 19 22 38), womit doch nur angedeutet sein kann, dass jene unreinen Thiere, deren Symbolik aus Mt 15 27 bekannt ist, den von aller menschlichen Pflege Verlassenen auf ihre Weise hundemässig behandelten (B.Ws), ohne dass er sie abzuwehren vermochte. Der alte Streit der Exegeten, ob damit eine Steigerung seiner Qual (seit CHRYS.) oder eine Milderung (seit HIER.), eine Art Mitleidshandlung (die meisten Neueren) berichtet werden solle, erledigt sich zu Gunsten jener Annahme durch Beachtung des ἀλλὰ καί (vgl. SCHZ). Der stille Dulder wird **22** nach dem Tod getragen εἰς τὸν κόλπον Ἀβραάμ, was aber nicht mit dem Bilde des Mahles Mt 8 11 zusammenhängt, als läge Lazarus dem Vorsitzenden zunächst; sondern

Digitized by Google

in der rabbinischen Sprache bezeichnet Paradies denjenigen Ort der Unterwelt, wo sich, im Gegensatze zur Gehenna, die Gerechten befinden, κόλπος aber deutet auf väterliche Umarmung, s. zu Joh 1 18. Auch IV Mak 13 16 nehmen Abraham, Isaak und Jakob die Frommen ihres Volkes bei sich auf. Um den Gegensatz des Looses der Reichen gleichmässig darzustellen, liess man schon früh (ℵ) καί zu Beginn von **23** aus; daher vg: sepultus est in inferno. Aber der Gegensatz besteht eben darin, dass das Begräbniss beim Armen gar nicht erwähnenswerth befunden wird, beim Reichen dagegen das parallele ἀπενεχθῆναι ὑπὸ τῶν ἀγγέλων ersetzt. Der ***Hades*** ist an sich = שְׁאוֹל Unterwelt Act 2 27 31, hier aber resultirt aus der ***Qual*** (Apk 14 10) und überhaupt aus dem Gegensatze zu dem „Schoosse Abrahams" oder dem Paradies (Lc 23 43) die Bedeutung der Gehenna, der Behausung der Gottlosen, s. zu Mt 5 22. Beide Oertlichkeiten sind, wie auch 13 28, nach Midrasch Koh 7 14 so gelegen, dass man sich gegenseitig in Sicht hat. Doch liegen Belehrungen über künftige und jenseitige Zustände ausserhalb der Absichten und Competenzen einer Parabel (JLchr II 623). Lazarus **(24** erhellt die Nothwendigkeit der Namengebung im Interesse der Darstellung) soll seine ***Fingerspitze in Wasser*** (Gen. materiae bei Verba der Berührung) ***tauchen;*** kühlendes Wasser also im Paradies, Feuersgluth dagegen in der Hölle, wie Mc 9 44 46 48. Der naiven Sinnlichkeit dieser Darstellungsmittel entspricht auch die Voraussetzung der leiblichen Fortexistenz im Hades (Finger, ***Zunge***, vgl. auch 22), wie Mt 5 29 30 18 8 9. Nach **25** ist Jedem sein Maass von Gütern bestimmt, darüber hinaus er keine Ansprüche mehr besitzt; der Reiche hat dieses Quantum bereits hinweg (ἀπέλαβες τὰ ἀγαθά σου), Lazarus ὁμοίως (ἀπέλαβεν ἐν τῇ ζωῇ) τὰ κακά, wobei das Fehlen von αὐτοῦ rein zufällig ist. Da in beiden Fällen also das bestimmte Maass in diesem Leben erschöpft worden ist, bleibt für das andere Leben nur noch die jeweils gegentheilige Erfahrung im Reste (vgl. 6 20 24), die aber, weil jenes Leben ein ewiges ist, durch kein Maass mehr begrenzt wird: Lazarus wird erquickt, ***getröstet*** (Auslegungskanon Mt 5 4, bzw. 5), der Reiche gequält. Dem argumentum ab aequo tritt **26** das argumentum ab impossibili zur Seite: ***und zu alledem*** (ἐπὶ πᾶσι AD rec. wie 3 20, gegen ἐν πᾶσι ℵBL it, was nach B.Ws ein sinnloser Schreibfehler ist; JLchr II 629 übersetzt nach JSir 48 15, Job 1 22 2 10 12 9 „trotz alledem"; Schz verbindet es mit dem Folgenden: in allem dazwischen befindlichen Raum) ***ist eine grosse Kluft*** (II Sam 18 17) unübersteigbar ***zwischen uns befestigt.*** Wird vor ἐκεῖθεν gegen ℵBC οἱ gelesen, so ist zu ergänzen θέλοντες διαβῆναι. Der Zweck der Parabel, soweit er in der Tröstung aller mit ihrem Jammergeschick Unzufriedenen besteht, wäre damit erledigt. Die Parabel erfährt aber 27—31 eine Erweiterung (so die Exegeten und Kritiker der Tübinger Schule, auch Wzs, J. Ws, Fn 84f, JLchr II 638f, Wrl 97f), welche in dem Reichen das ungläubige Judenthum erkennen lässt und die Unentschuldbarkeit dieses Unglaubens ans Licht stellt. Noch ***5 Brüder*** hat er; diesen soll Lazarus als Revenant **28** ***Zeugniss ablegen***, nämlich darüber, in welcher Lage ihr Bruder sich befindet; verschmäht man die Ergänzung, so bleibt noch übrig, διαμαρτύρεσθαί τινι gegen den stetigen Gebrauch in Act zu fassen = beschwören, Jemandem ernst zureden (I Sam 8 9, II Reg 17 13). Jedenfalls wird auch hier **29** das σημεῖον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ (s. zu Mc 8 11) verweigert, und zwar, auf den Einwand **30** οὐχί (er weiss aus Erfahrung, dass Moses und die Pro-

Digitized by Google

pheten vergeblich predigen), definitiv **31**: *sie werden auch nicht* überredet, gewonnen, *zum Glauben gebracht werden* (πεισθήσονται, dagegen abendländische LA πιστεύσουσιν) durch eine Todtenerstehung — also mit Bezug auf die von den Juden verworfene Predigt vom Auferstandenen. Die Beziehungen zu Joh 11 1—12 11 merkten schon die griech. Ausleger.

Vom Aergerniss. Lc 17 1 2 = Mc 9 42 = Mt 18 6 7. Gegen die Ordnung des Mt wird **1**, logisch correct, vor dem Ausdruck der subjektiven Verantwortlichkeit die objektive Nothwendigkeit der *Aergernisse* (derselbe Gedanke wie I Kor 11 19) ausgesprochen. Formell ist gleichwohl Lc secundär mit seinem ἀνένδεκτόν ἐστιν (unannehmbar ist es = οὐκ ἐνδέχεται 13 33) und dem nach den Begriffen des Entferntwerdens, Ausgeschlossenseins stehenden Genetiv τοῦ μὴ ἐλθεῖν, der jedoch auch vom substantivirten Adjektiv abhängen könnte (Mr-Ws). Mit einer positiven Kehrseite versehen lautet der Spruch Clem. Hom. 12 29 τὰ ἀγαθὰ ἐλθεῖν δεῖ, μακάριος δὲ ὃι' οὗ ἔρχεται· ὁμοίως καὶ τὰ κακὰ ἀνάγκη ἐλθεῖν, οὐαὶ δὲ ὃι' οὗ ἔρχεται. Mit dem Ausdruck Mt 6 gleichbedeutend ist **2** λυσιτελεῖ αὐτῷ εἰ, wobei jedoch μᾶλλον vor ἤ zu ergänzen ist, wie 15 7. Dagegen soll der Sünder hier *ersäuft werden*, bevor (vgl. die Perfecta) er dazu kommt, Aergerniss zu geben, ähnlich Mt 26 24.

Von der Versöhnlichkeit. Lc 17 3 4 = Mt 18 15—22. Anders als Mt 18 15 schliesst **3** die Warnung mit προσέχετε ἑαυτοῖς (vgl. 12 1) unmittelbar an die Drohung 17 2 = Mt 18 6 an, als ob das zu gebende Aergerniss im Mangel an versöhnlichem Verhalten bestände. Das εἰς σέ, wodurch die Vergehungen auf die Pflichten gegen den Nächsten beschränkt würden, fehlt ℵB, und ἐπιτιμᾶν ist undeutlicher Ausdruck für ἐλέγχειν, vgl. Lev 19 17. Das ἄφες αὐτῷ leitet direkt zu Mt 18 21 22 über, und auch die Fassung **4** ist kürzer und ursprünglicher (Wrl 77): *wenn der Bruder 7 mal des Tages* (Ps 119 164) *sündigt und* immer aufs Neue stets reuig *umkehrt, so sollst du ihm* auch immer aufs Neue wieder *verzeihen*. Die Zahl 7 drückt hier so gut den Begriff des Unbegrenzten aus wie die Mt 22 gewählte.

Ein Glaubensspruch. Lc 17 5 6 = Mt 17 20. Eine eigene Einführung **5** lässt *die Apostel* die Bitte aussprechen: *füge uns Glauben hinzu*, wie in Parallele zu Mc 9 24. Darauf antwortet Jesus **6**: er fehlt euch noch ganz, denn ein senfkornartiges Minimum (Mc 4 31 = Mt 13 32 μικρότερον) würde ein Maximum von Erfolg nach sich ziehen. Doch steht ohne Berücksichtigung des erst im Nachsatz behaupteten Nichtvorkommens der Bedingung εἰ ἔχετε (nicht εἴχετε D it vg), also nicht zu übersetzen: wenn ihr hättet. Dem Bilde vom Berg Mt 20 schiebt sich die Erinnerung an den *Maulbeerfeigenbaum* (συκάμινος) unter, gelegentlich dessen das Wort Mc 11 23 gesprochen wurde. Demgemäss verwandelt sich der in das Meer sich werfende Berg in einen sich entwurzelnden und *in das Meer* verpflanzenden Baum; ἐκριζώθητι und φυτεύθητι wie Mt 15 13.

Zweiter Spruch über die Aussichten der Knechte auf Lohn und Dank. Lc 17 7—10. Der ethische und ästhetische Charakter des das Gleichniss herstellenden Bildes ist von der zu 11 5 besprochenen Art, sofern der von der Arbeit ermüdete Feldsklave, welcher **7** nach Hause kommt, nicht etwa *sofort* (εὐθέως ist betont im Gegensatze zu μετὰ ταῦτα 8) sich erquicken darf, sondern **8** zum Dienst *aufgeschürzt* (s. zu 12 35) erst noch dem Herrn den

Digitized by Google

Tisch bereiten und so lange er speist, ἕως (erst AL ergänzen ἄν) φάγω καὶ πίω. aufwarten muss, erst *nachher* aber selbst an die Reihe kommt: φάγεσαι, πίεσαι: hellenistische Futurformen für φάγῃ, πίῃ. Die christl. Kehrseite dieser in der Welt herkömmlichen und selbstverständlichen Ausnützung der social untergeordneten Stände s. 12 37. Hier dagegen erscheint **9** jede Ebenbürtigkeit des Menschen mit dem Menschen bis zur Aufhebung der sittlichen Stellung von Person zu Person verleugnet. Nicht einmal *Dank weiss er,* χάριν ἔχειν gut griechisch = gratiam habere. Das οὐ δοκῶ am Schlusse fehlt ℵBL und bei den älteren syr. Uebersetzungen. *So sollt* **10** *auch ihr* euch für δοῦλοι ἀχρεῖοι (dieses Wort, sowie πάντα fehlt in syr sin) halten, d. h. nicht, wie Mt 25 30, „nichtsnutzige", sondern „armselige, unwürdige", für solche, die keinen positiven Nutzen gebracht, wenn auch andererseits keinen Schaden angerichtet haben. Daukenswerthes hätten sie erst geleistet, wenn sie etwas über ihre Schuldigkeit Hinausgehendes gethan hätten. Auch der Beste kann nichts Besseres als seine Pflicht thun. Uebrigens gehört das Stück, welches Neuere für paulin. gehalten haben, gerade zu den von Marcion gestrichenen.

Heilung von zehn Aussätzigen. Lc 17 11—19. „Umbildung der Aussätzigenheilung 5 12—16 mit universalistischer Tendenz" (Wrl 94). Auf dem Wege *nach Jerusalem* **11** *zog er zwischen Samaria und Galiläa durch:* da er von Norden nach Süden reist, darf διὰ μέσον nicht = διὰ μέσου (A rec. nach 4 30) genommen werden, sondern μέσον steht adverbialisch, wie Phl 2 15 (vgl. πέραν Mt 4 15), die Grenze beider Provinzen bezeichnend. Man sollte nach 9 51 53 allerdings jetzt den Reisezug eher auf der südlichen Grenze vermuthen. Daher it beifügt: et Iericho. Samaria ist aber vielleicht nur desshalb zuerst genannt, weil auf die Anwesenheit des Samariters 16 vorbereitet werden soll (B. Ws). Wie 9 52 nähert sich Jesus **12** einer samaritischen κώμη, vor welcher er 10 (statt eines) *Aussätsige* trifft, die um ihrer gesetzlichen Unreinheit willen (s. zu Mc 1 44) nur *von Ferne* (Job 2 12) *standen;* dagegen B ἀνέστησαν: vorher sassen sie auf der Erde nach Job 2 8 13. Ihre Worte **13** sind nach Lc 16 24 18 38 39, der Befehl Jesu **14** nach 5 14 (der jüd. Priester war freilich für den Samariter, um den es sich handelt, keine competente Behörde), die Beschreibung der Heilung und Rückkehr des Einen in Erinnerung an II Reg 5 14 15 gebildet, wie überhaupt das Muster der, in derselben Gegend vorgefallenen, Heilung Naemans, das schon Lc 4 27 eine Rolle spielte, hier noch deutlicher zu Tage tritt. *Und* **16** *dieser* Eine *für seine Person* (καὶ αὐτός) *war ein Samariter.* Aber auch die **17** noch einmal hervorgehobene Zahl (οἱ δέκα = die sämmtlichen 10, οἱ ἐννέα = die übrigen 9) könnte dem Zehnstämmereich gelten. Nach der Auflösung desselben bildete sich aus den zurückgebliebenen Resten und den durch die Assyrer dahin verpflanzten heidnischen Colonisten, besonders Kuthäern II Reg 17 24 30, ein Mischvolk, welches den Juden um so verhasster war (vgl. JSir 50 25 26, bzw. 27 28), als der auf dem Berge Garizim bei Sichem gefeierte Gottesdienst gleichfalls dem Einen Gott galt und den Tempeldienst zu Jerusalem zu ersetzen bestimmt war. Auch nachdem Johannes Hyrkanus den zur Zeit Alexanders erbauten Tempel zerstört hatte, dauerte der Cult auf Garizim noch fort, Joh 4 20; s. Schr I 208 412 476 II 5—7. Von den Juden wurden die halbheidnischen Samariter daher den Heiden gleichgestellt, während sie bei Lc (hier und 10 30—37) als den Vollblutisraeliten religiös

Digitized by Google

und sittlich überlegen erscheinen. Somit vertritt 18 ὁ ἀλλογενής (in LXX für das griech. ἀλλόφυλος) das unreine Heidenthum (paulinisirend selbst nach Fn 58), wie der geheilte Aussätzige der älteren Ueberlieferung das unreine Judenthum. Das Abschiedswort 19 ist = 7 50 8 48.

Vom Reich Gottes. Lc 17 20—22. Eine ohne jede Parallele dastehende Einleitung zu der folgenden Parusierede, welcher sie aber direkt widerspricht, sofern 17 24 eine überall bemerkbare Weise der Ankunft des Messias zur Reichserrichtung lehrt. Dagegen soll 20 *das Reich kommen* ohne παρατήρησις. Das Wort bedeutet nach dem Gebrauch von παρατηρεῖσθαι 6 7 14 1 20 20 Beobachtung im Sinne des Auflauerns, schwerlich nach Gal 4 10 Beobachtung im Sinne cultischer Observanz. Sonach ergibt sich für οὐ μετά (von begleitenden Umständen gebraucht, wie z. B. 9 39) παρατηρήσεως (vg: non cum observatione) die herkömmliche Erklärung: nicht an bestimmten Kennzeichen wahrnehmbar, also nicht in sinnenfälliger Weise, so dass es etwa durch solenne Acte prunkvoll inaugurirt werden könnte. Es wird damit nicht sowohl eine passive Eigenschaft des Reiches abgelehnt (etwa Cultusanstalt), als vielmehr das active Verhalten derjenigen, die, wenn sie recht auf die Zeichen der Parusie spannen und aufpassen (vgl. Act 9 24 παρετηροῦντο τὰς πύλας), das Eintreten derselben belauern und erhaschen zu können glauben, womit auch die hebräischen und aramäischen Aequivalente stimmen (Dlm I 117). Verwandt damit ist der astronomische Gebrauch des Zeitwortes von der Beobachtung der Himmelskörper, aus deren Bewegungen man auf die Ereignisse der Zukunft schliessen wollte. Dann würde hier die apokalyptische Voraussetzung bekämpft, als liesse sich das Erscheinen des Reiches zuvor durch Beobachtung des Eintreffens bestimmter Vorbedingungen feststellen (J. Ws 87f, dagegen O. Htzm, ZwTh I, 1893 119 und Hpt 13).

Noch grössere Schwierigkeiten bereitet die positive Erklärung 21, welche schon von den Vätern sprachlich mit gleichem Recht bald = in vobis, in animis vestris (vgl. Mt 23 26 τὸ ἐντὸς τοῦ ποτηρίου, Ps 103 1 τὰ ἐντός μου, Ps 109 22 ἐντός μου), bald = intra vos (syr. und lat. Uebersetzungen) genommen wird. Jenes passt zur negativen Kehrseite: nicht an abgegrenzte Oertlichkeiten gebunden, weil ein Innenreich, verborgen im Gemüthe der Gläubigen Joh 4 20—24. Sind freilich nach der Einleitung Pharisäer angeredet, in deren Herzen doch kein Gottesreich vorauszusetzen ist, so passt nur die andere Erklärung (Baldensperger 240f): schon inmitten der jüd. Religionsgemeinde (Titius 138), in pharisäischer Umgebung (Klöpper, ZwTh 1897, 377f). Der Beweis für das οὐ μετὰ παρατηρήσεως liegt eben darin, dass ihrer Beobachtung diese bereits vor ihren Augen eingetretene Gegenwart des Reiches (11 20 = Mt 12 28) entgangen ist. Deutlicher wäre ein solcher Gedanke freilich angesichts des bei Lc so häufigen ἐν μέσῳ ausgedrückt mit ἤδη ἐν μέσῳ ὑμῶν ἐστιν (vgl. Joh 1 26, citirt bei Euthymius), und eine locale Bestimmtheit des Gottesreiches wird ja gerade geleugnet; man soll nicht sagen können ὡδε ἢ ἐκεῖ. Anders wird das durch eine Modification der angenommenen Bedeutung von ἐντὸς ὑμῶν (darauf, und nicht auf ἐστίν liegt jedenfalls der Nachdruck), welche den Sinn ermöglicht: „in euerem Bereich", d. h. „euch zugänglich, erreichbar", wie Mt 11 12. Denn ἐν steht auch von der Person, in deren Händen, Macht oder Gewalt etwas liegt; daher Dem. 18 193 ἐν τῷ θεῷ τὸ τέλος ἦν, οὐκ ἐν ἐμοί. So schon Tert., Marc. 4 35: intra vos est, i. e. in manu, in potestate vestra, si audiatis, si faciatis dei praeceptum; Cyrill: ἐντὸς γὰρ ὑμῶν ἐστι. τουτέστιν ἐν ταῖς ὑμετέραις προαιρέσεσι καὶ ἐν ἐξουσίᾳ κεῖται τὸ λαβεῖν αὐτήν. Neuerdings, ohne zu wissen, dass

Digitized by Google

es die älteste Erklärung ist, F. W. MÜNSCHER (JpTh 1875, 724—743). Aber noch weniger als zu der vorigen Fassung stimmt zu dieser das Futurum ἐροῦσιν, wodurch das Kommen des Gottesreichs in die Zukunft gesetzt und eine Beziehung auf die Frage 20 hergestellt wird. Darin liegt die Berechtigung für eine 4. Erklärung, die apokalyptische, der zu Folge ἐστίν nur anschaulich die zukünftige Ueberraschung, das plötzliche Vorhandensein des Reiches Gottes ausdrückte, der Sinn des Wortes also auf den von 17 24 (= Mt 24 27) hinausliefe (BR 496, JLCHR II 136, A. MEYER 87 kraft aramäischer Rückübersetzung). Aber das Plötzliche wird doch nur hineingetragen, und überdies bleibt gerade das fraglich, ob die Verbindung mit dem folgenden Stück ursprünglich ist (J.WS) oder erst künstlich hergestellt wurde (WFFB 217—219), etwa wegen des Anklanges von 17 23 an 21 (COLANI, Jésus-Christ 199, HPT 15 34, vgl. auch DLM I 118). Wenn letzteres der Fall ist, so fängt die eschatologische Rede erst mit 22 an (HFM, WFFB 219 f, WRL 77 f). In der That hat die Rede von der innerlichen Art des Gottesreiches — dies bleibt immer noch die wahrscheinlichste Auslegung (vgl. HPT 14, DLM I 119, FIELD) — nichts zu thun mit der vergeblichen Sehnsucht nach *einem der Tage des Menschensohnes* (der rabbinischen יְמוֹת מְשִׁיחִי), d. h. inmitten der vorauszusehenden Drangsale (angekündigt mit ἐλεύσονται ἡμέραι wie 5 35) einem Tag des αἰῶν μέλλων, da der Messias gegenwärtig unter den Seinen sein wird, als Erquickungspause (Act 3 19 καιροὶ ἀναψύξεως); aber οὐκ ὄψεσθε: Motiv zur Resignation für die Christenheit in der immer länger sich streckenden Wartezeit. Einer sich desshalb allmählich anmeldenden unerquicklichen Empfindung der Enttäuschung könnte sogar die ganze Stelle ihre Existenz verdanken (PAUL, Die Vorstellungen vom Messias, 1895, 84, WRL 77). Mehr aber dürfte sich angesichts so vieler Schwierigkeiten die Annahme empfehlen, dass der Redaction einerseits die Frage, andererseits aber auch der darauf bezügliche Theil der Antwort οὐδὲ ἐροῦσιν· ἰδοὺ ὧδε ἢ ἐκεῖ angehört, welcher, um eine Verbindung mit der folgenden Rede herzustellen, aus 17 23 heraufgeholt wurde. Dann bleiben nur je die 2. Hälfte von 20 und 21 übrig, die einen in sich geschlossenen Spruch bilden, neben welchen 22 ein anderer, jenem von Haus aus fremder gepflanzt ist.

Der Tag des Menschensohnes. Lc 17 23—25 = Mt 24 26 27. Zunächst scheint das ἰδοὺ ἐκεῖ. ἰδοὺ ὧδε 23 aus 21 invertirt wiederzukehren. Aber nicht mehr die locale Art des Gottesreichs, sondern eine örtlich beschränkte und insofern unsichere Parusie wird jetzt geleugnet, wie letzteres auch in dem Spruch Mc 13 21 = Mt 24 23, dem Anschliessungspunkt für die lucanische Bildung 17 21, der Fall ist. Die Verallgemeinerung der Parallele Mt 26 zeigt nur mangelnde Vertrautheit mit den geheimen Erwartungen der ältesten Zeit (WRL 77). Statt μὴ πιστεύσητε setzt Lc besser: *Laufet* denen, welche solches verkündigen, *nicht nach*, und 24 statt ἀπὸ ἀνατολῶν ἕως δυσμῶν Mt 27, weil diese Richtung nur einen Specialfall darstellt, *von einem* Ort *unter dem Himmel bis zum anderen* (zu ergänzen χώρας und χώραν). Vor der Parusie jedoch kommt die Passion, daher 25 die programmmässige Erinnerung an Mc 8 31, eine doctrinäre Parallele zu der quellenmässigen Trias Lc 9 22 44 18 31—33.

Wiederkunftsgleichnisse. Lc 17 26—37 = Mt 24 28 37—41. Dass die Wiederkunft die Welt unvorbereitet treffen, die ahnungslose mitten in ihrem sorglosen Lebensgange überraschen werde, wird analog dem System der Doppelgleichnisse (HPT 17) durch 2 at. Vorbilder veranschaulicht. *Die Tage des Menschensohnes*, 26 in welchen derselbe erscheinen wird (anders als 22), gleichen den *Noahtagen*, wo übrigens 27 gerade die Hervorhebung des Ueber-

Digitized by Google

raschenden Mt 39 καὶ οὐκ ἔγνωσαν ἕως ausfällt, die Menschen auch *verheirathet werden* statt *verheirathen*. Zusatz, vielleicht sogar Schöpfung des Lc (so J. Ws, Fx 122, Wrl 18) sind 28 die *Lottage:* ὁμοίως καθὼς ἐγένετο. similiter quoque sicut accidit führt die Parallele zu 26 ein und wird nach der eingeschalteten Erzählung (wozu vgl. Gen 19 4—25 und besonders 24 = 29. daher ἔβρεξε nicht impersonell) mit κατὰ τὰ αὐτά 30 wieder aufgenommen. Anstatt der παρουσία Mt hat Lc, der das Wort ignorirt (s. zu Mt 24 3), ἀποκαλύπτεσθαι, gleichfalls term. techn. (II Th 1 7, I Kor 1 7, I Pt 1 7 4 13), weil Christus vorher verborgen ist in Gott Kol 3 3. Die Mahnung 31 ist nur in der „kleinen Apk" Mc 13 15 16 = Mt 24 17 18 an der Stelle, wo es sich um wirkliche Flucht vor feindlicher Bedrohung handelt (Wffb 230f), während man vor dem überall gegenwärtig gedachten Messias, zumal wo jedes Vorzeichen seiner Erscheinung wegfällt, nicht mehr fliehen kann (Hpt 17f 31). Aber für die Zeit des jüd. Krieges schienen diese Worte dem Lc auch wieder nicht zu passen (Wrl 16 78). Wenn er sie also hierher verpflanzt (s. zu 21 21), so will er damit nur im Gegensatz zu dem sorglosen Weltleben 27—30 für die „Tage des Menschensohnes" 26 das Aufgeben alles irdischen Besitzes als zeitgemäss empfehlen (B. Ws gegen J. Ws). Damit hängt auch 32 die Erinnerung an *das Weib des* 29 erwähnten *Lot* zusammen, welches Gen 19 26 (vgl. Sap 10 7) eben wegen des 31 verbotenen Zurückblickens auf den verlassenen irdischen Besitz zu Grunde ging. Wie aber diesen letzteren, so gilt es auch das zeitliche Leben preiszugeben; daher 33 Wiederholung des 9 24 und (der Sache nach, s. zu Mt 10 39) 14 26 dagewesenen, in diesen Zusammenhang nicht recht passenden (Hpt 18f, Wrl 72), Spruches, wobei statt εὑρεῖν das weniger treffende, nur als Voraussetzung dazu in Betracht kommende ζητεῖν, statt σῶσαι (rec.) περιποιήσασθαι = erhalten, erwerben, endlich statt σώσει gesetzt wird ζωογονήσει = חַיֶּה *wird sie am Leben erhalten*, vgl. Act 7 19. Dagegen stimmt das Futur nach ὃς ἐάν mit der Form 8 35. Erst 34 lenkt Lc mit λέγω ὑμῖν wieder in den Zusammenhang der Spruchsammlung (27 30) ein, indem er aber das Beispiel von den beiden Feldarbeitern Mt 40, weil nach dem Wort 31 Niemand mehr auf dem Felde vorausgesetzt wird, durch ein anderes ersetzt: *zwei* Sklaven *auf demselben Bettlager* ruhend, daher auch ταύτῃ τῇ νυκτί im Widerspruch mit der ἡμέρα 30 (Wffb 233). Nur im abendländischen und gewöhnlichen Text erscheint die matthäische Form nachträglich 36; aber s. zu 11 12. Der Spruch von den Adlern 37 besagt nach Apk 19 17 18, dass, wo irgend ein Gegenstand des Gerichts ist, da auch letzteres sich vollziehen werde (also nicht etwa blos an den Heiden, sondern s. zu Lc 13 4); gegen Mt 28, wo dem Zusammenhang vielleicht eher der Gedanke an die Sicherheit und Schnelligkeit der Vereinigung der Jünger mit dem wiederkehrenden Herrn entspricht (Jlchr), hat ihn Lc mit einer seiner Uebergangsfragen (die aber diesmal schon 17 24 beantwortet ist) an den Schluss der Rede gestellt und dadurch allerdings begreiflicher gemacht: Wo Schuld, da Strafe.

Das Gleichniss vom gottlosen Richter. Lc 18 1—8. Im Zusammenhang mit dem Vorigen gefasst, soll dasselbe zeigen, wie ungeachtet des Verzugs 17 22 dem Verlangen nach baldiger Wiederkunft Befriedigung zu Theil werden wird (B.Ws). Dann erscheint freilich 1 die Beziehung auf (πρός) das paul. ἀδιαλείπτως προσεύχεσθαι (nach I Th 5 17, auch 1 2, II Th 1 3 11 2 13, Rm 1 9 10. Kol

Digitized by Google

4 12, gegen Fx 9 1), darin man *nicht matt werden* (ἐνκακεῖν paul. Wort) soll, als ungenügende Orientirung über Sinn und Zweck des Gleichnisses. Gleichwohl gibt diesem der Zug 8 eine unmissverständliche eschatologische Wendung (gegen Hpt 20 f), was aber Lc nicht als Widerspruch empfunden haben wird, weil gerade der Gedanke an das Ende die dringendste Mahnung zum unermüdlichen Beten liefert. Die Ueberschrift aber war dadurch an die Hand gegeben, dass die echte Parabel 2—5 in der Quelle wohl mit der sachlichen wie formellen Parallele 11 5—8 ein, der Veranschaulichung jenes Gedankens gewidmetes, Paar bildete (Wffb 287, Jlchr II 283, Wrl 98 100 f). Der *Richter* 2 (vgl. Dtn 16 18) kennt weder respectus (ἐντρέπεσθαι sich scheuen, mit accus. der Person: Jemanden respectiren) divinus noch humanus, und zwar in ganz bewusster Weise. Die *Wittwe* 3 ἤρχετο (gewohnheitsmässig, ventitabat), überlief ihn mit dem Anliegen: rechte mich los, d. h. *schaffe mir Recht von meinem Widersacher* (ἀντίδ. wie 12 58) und räche mich (vgl. 1 Mak 6 22, Rm 12 19) auf diese Weise an ihm; vgl. 5 8, Jdc 11 36 ποιῆσαι σοι ἐκδίκησιν ἀπὸ τῶν υἱῶν Ἀμμών und Apk 6 10, wo die Seelen der Märtyrer fragen ἕως πότε οὐ κρίνεις καὶ ἐκδικεῖς τὸ αἷμα ἡμῶν ἐκ τῶν κατοικούντων ἐπὶ τῆς γῆς; vgl. 19 2. Wie sie dann Apk 6 11 ἔτι χρόνον μικρόν warten müssen, so weigert sich 4 der Richter, der kein κριτὴς τῶν χηρῶν Ps 68 6 ist, *für eine Zeit*, gibt aber 5 (s. zu der hier wohl copirten Stelle 11 8) nach, weil *sie ihm lästig wird*, Mühe verursacht (ℵ παρενοχλεῖν wie Act 15 19) *und zuletzt* (εἰς τέλος = am Ende wie Clem., Hom 18 2 und vielleicht Gen 46 4; sonst im NT freilich = bis zu Ende, in welchem Falle es hier mit ἐρχομένη zu verbinden wäre: unablässig herlaufend, Field), gar mit Nägeln und Fäusten ins Gesicht kommen könnte (ὑπωπ. 1 Kor 9 27). Er ist also mit sich selbst gerade so im Reinen wie der οἰκονόμος τῆς ἀδ. 16 3 4. Vom κριτὴς τῆς ἀδ. 6 (s. zu 16 8) sollen die *Auserwählten* 7 auf Gottes Bereitwilligkeit schliessen, den *Tag und Nacht* (vgl. 1 πάντοτε) *zu ihm Schreienden* (Apk 6 10 ἔκραξαν φωνῇ μεγάλῃ) *Recht* und Rache zu *schaffen*. Das καὶ μακροθυμεῖ (μακροθυμῶν rec.) ἐπ' αὐτοῖς scheint noch von dem fragenden μή (unter Wegfall des οὐ) abhängig (Schz) und μακροθυμεῖν steht nicht im Sinne der Langmuth, wie in den verwandten Stellen II Pt 3 9, Jak 5 7 8 und bei Pls, sondern ist zu übersetzen: *und zerzögert er etwa* seine Rache? schiebt er seine Hülfe auf die lange Bank? wie JSir 32, bzw. 35 22, καὶ ὁ κύριος οὐ μὴ βραδύνῃ οὐδὲ μὴ μακροθυμήσει ἐπ' αὐτοῖς, ἕως ἂν συντρίψῃ ὀσφῦν ἀνελεημόνων 23 καὶ τοῖς ἔθνεσιν ἀνταποδῶσει ἐκδίκησιν. Diese Stelle schwebt nämlich um so gewisser vor, als kurz vorher JSir 32 18 19, bzw. 35 15, von den Thränen der Wittwe und ihrem Schreien wider den Unterdrücker die Rede ist. Erscheint ein solches Verhältniss beider Fragen als zu gezwungen und soll μακροθυμεῖν seine gewöhnliche Bedeutung behalten, so bleibt nur übrig, ἐπ' αὐτοῖς auf die Unterdrücker zu beziehen oder κἂν μακροθυμῇ zu conjecturiren (Holwerda, Baljon). Aber das Gegentheil von μακροθυμεῖν liegt 8 in dem apokalyptischen Schlagwort ἐν τάχει (Apk 1 1 22 6). Die mit πλήν gleichsam als Einwand eingeführte, bange Frage (ἆρα, wie im NT nur noch Gal 2 17, Act 8 30). mit der das Ganze schliesst, beweist, dass der Evglst, welcher die Verkürzung der letzten Drangsal Mc 13 20 = Mt 24 22 unterdrückt hat, die lange Verzögerung der Parusie daraus ableiten möchte, dass die „Auserwählten" es an dem erforderlichen (Artikel!) Glauben und der damit gegebenen Gebetsfreudigkeit fehlen lassen (Jlchr). Aber Geduld! Die Rache kommt und alles

Digitized by Google

Hohe wird dann erniedrigt werden, wie das folgende Schlussstück der eschatologischen Rede zeigt (Wrl 98 100).

Das Gleichniss vom Pharisäer und Zöllner. Lc 18 9—14. Sachlich zu 16 15 gehörig und ungefähr mit 15 11—32 gleichwerthig, auch vielfach für den paul. Charakter des Evglms in Anspruch genommen (dagegen Jlchr II 608). Jesus sprach es nach der (lucanischen) Einleitung 9 abzielend auf (s. zu Lc 5 38) solche, *die auf sich selbst das Vertrauen setzen*, *dass* (falsch Schz: weil) *sie gerecht sind* (Ez 33 13), was offenbar einfach aus dem Inhalt der Parabel erschlossen ist. Von den 10 Hinaufgestiegenen (auf den Tempelberg) und daselbst im Vorhof Stehenden (s. zu Mt 6 5, also ist σταθείς nicht in irgend welchen, die Verschiedenheit der Betenden bezeichnenden, Gegensatz zu ἑστώς 13 zu bringen, sondern zu nehmen wie auch 18 40 19 8, Act 2 14), betet 11 der Eine *bei sich selbst* (πρὸς ἑαυτόν wie II Mak 11 13, fehlt übrigens in ℵ und vielen Codd it, während es andere mit apud se, intra se wiedergeben), wie denn auch der ganze Inhalt seines Gebetes ein Monolog der Selbstzufriedenheit ist und die Menschheit in 2 Klassen theilt, deren erste totus, unus, solus er selbst, neben ihm allenfalls noch seine pharisäische Genossenschaft, bildet; in die 2. gehören οἱ λοιποὶ τῶν ἀνθρώπων (vgl. Apk 9 20) und beispielshalber auch *dieser Zöllner*. Er hält 12 die pharisäischen Fasttage, *zweimal* im σάββατον (= *Woche* wie Mc 16 9, 1 Kor 16 2), d. h. am Montag und Donnerstag (s. oben S. 55) und leistet ein opus supererogationis, indem er Alles, was er erwirbt (κτῶμαι, nicht κέκτημαι = possideo), verzehntet, s. zu Mt 23 23. Der *Zöllner* 13 steht im Gefühl der Scham *ferner* und wagt nicht einmal, *die Augen* (das Gleiche gilt wohl auch von den Händen, I Tim 2 8) *gen Himmel zu erheben, schlägt an die Brust* (Trauerzeichen, s. zu 8 52 23 48) und bezeichnet sich als *Sünder* (der Artikel schliesst nur ἁμ. an μοί an), die Sündhaftigkeit der Anderen dahingestellt sein lassend. *Sei mir gnädig*, ἱλάσθητί μοι, eigentlich: „werde mit mir versöhnt“ (anders der Dat. commodi II Reg 5 18). Dafür *geht er* 14 *hinab* δεδικαιωμένος παρ᾽ (vergleichend wie 13 24) ἐκεῖνον, so ℵBL; dagegen wäre die seit A übliche LA ἢ γὰρ ἐκεῖνος fragend zu fassen: „oder etwa jener?“ Eine Vergleichung mit Act 13 39, wo der paul. terminus δικαιοῦσθαι wiederkehrt, begünstigt die Vermuthung, dass eine gewisse, aber nicht die volle und ganze Rechtfertigung auch vermöge der Werke des Gesetzes zu gewinnen sei (anders Fn 102, der δικ. wie 16 15 versteht). Nur Zusatz aus 14 11 = Mt 23 12 ist der Schlussspruch (B. Ws), hier fast wie ein Gemeinplatz lautend.

Jesus und die Kinder. Lc 18 15—17 = Mc 10 13—16 = Mt 19 13—15. Aus den Kindern Mc 13 = Mt 13 werden 15 *Säuglinge*. Nachdem schon 16 gesagt war, dass *er sie zu sich gerufen* habe, fällt Mc 16 = Mt 15 aus.

Von der Gefahr des Reichthums. Lc 18 18—30 = Mc 10 17—31 = Mt 19 16—30. Nach 18 ist der Held der Geschichte, weil nach 23 vermöglich, ein ἄρχων wie 14 1. In der Aufzählung 20 ist wie Rm 13 9, Jak 2 11, Philo, Decal. 12 24 das Ehebrechen vor dem Tödten genannt, übrigens ist auch das Verbot des Stehlens schon Jer 7 9 und Ex 20 13—15 verschieden gestellt. Die Ausdrücke 23 sind gesteigert. Dadurch, dass hier vergessen wurde, sein Weggehen zu bemerken, gewinnt es den Anschein, als gebe Jesus

Digitized by Google

die Erklärungen 24—30 noch in seiner Gegenwart. Statt Mc 26 = Mt 27 bringt 27 die verallgemeinernde Fassung: was vom menschlichen, endlichen Standpunkt aus betrachtet undenkbar erscheint, das herbeizuführen steht doch bei der Allmacht Gottes, sofern ja gerade die Reichen in der 16 9 beschriebenen günstigen Lage sind. In den Katalog der aufzugebenden Güter ist 29 das, später auch in den Text des Mt eingedrungene, *Weib* eingefügt; unpassend wegen der Verheissung des Nachsatzes. In εἵνεκεν τῆς βασ. τ. θ. liegt ganz dieselbe Verallgemeinerung vor wie 9 27. Statt πολλαπλασίονα 30 liest der abendländische Text (D it) ἑπταπλασίονα.

Dritte Leidensweissagung. Lc 18 31—34 = Mc 10 32—34 = Mt 20 17—19. Eine selbständige Einleitung berichtet 31 von der Schrifterfüllung wie 21 22 22 37, wobei der Dativ τῷ υἱῷ τ. ἀ. ebenso gut von γεγρ. (III Mak 6 41) wie von τελεσθ. (Mt 13 14) abhängig gedacht sein kann. Darüber fällt die, überdies auch zu 17 11 nicht stimmende, Ortsangabe Mc 32 weg. Aus παραδοθήσ. und παραδώσ. Mc 33 ist 32 eine einfache Uebergabe *an die Heiden* geworden, und die verschiedenen Misshandlungen werden nach Mc 34 reproducirt, obwohl dann gerade bei Lc die Erfüllung dieser Specialitäten der Weissagung ausfällt. Die Schlussformel 34 = 9 45 deckt die, durch Auslassung der nächsten Perikope entstehende, Lücke, indem sie, den Unverstand aus Mc 38 = Mt 22 abstrahirend, die Vorstellung erweckt, die Jünger seien, in fruchtlose Betrachtungen versunken, Jesu nachgewandelt, bis sie nach Jericho kamen. Uebrigens wird bei Lc in Folge der Einschaltung diese Weissagung aus der 3. zur 4., vgl. 9 22 44 17 25.

Heilung des Bartimäus. Lc 18 35—43 = Mc 10 46—52 = Mt 20 29—34. Willkürliche Aenderung ist es, wenn 35 der Auftritt beim Einzuge statt hat. Dieser fällt bei Mt geradezu aus, während für ihn der 3. Evglst. der mit unserem Abschnitt 19 3 den Zudrang des Volkes erklärt, wegen 19 1—10 ein besonderes Interesse an den Tag legt. Das παρέρχεται 37 schliesst sich mehr an Mt 30 als an Mc 47 an. Die vor Jesus, der das verhindert haben würde, Herziehenden befehlen ihm 39 Stillschweigen (bei Lc und Pls steht σιγάν gegenüber dem synopt. σωπάν). Die verkürzte Darstellung 40 entspricht der ausführlicheren Mc 49 50, ebenso 41 = Mc 51, aber mit der Anrede κύριε wie Mt 33, und 42 = Mc 52. Dagegen bildet Lc den Schluss 43 wie 7 16 9 43.

Zakchäus. Lc 19 1—10. Die Einschaltung steht ganz isolirt, weder 11 noch 28 berücksichtigt. Auf dem Durchzug 1 durch *Jericho*, der hier wie ein Vorspiel zum Einzug in Jerusalem erscheint, stösst Jesus auf *Zakchäus* 2, dessen Namen זכי = Rein. Ein derartiger *Oberzöllner* hatte u. A. wohl die Ausfuhr des Balsams zu überwachen. *Von Gestalt* (s. zu 2 52) *klein* 3 und ἀπὸ τοῦ ὄχλου (wie Act 22 11 ἀπὸ τῆς δόξης) am Sehen verhindert, steigt er 4 *auf einen Maulbeerfeigenbaum* (συκομορέα, wohl dasselbe wie συκάμινος 17 6), was auch in der Stadt denkbar ist (vielleicht Baumallee). Von ἐκείνης gilt, was von ποίας 5 19. In diesem, nach seinem Anblick so sehnsüchtigen, Manne erkennt Jesus 5, nach der eigenen Vorschrift Mt 10 11 handelnd, den Wirth, der ihm für seinen Anfenthalt in Jericho bestimmt ist: *heute* (wichtiger Moment wie 4 21) *muss ich* nach göttlicher Bestimmung *in deinem Hause rasten*, μείναι wie Act 21 8, Joh 1 39. Der Zöllnerumgang Jesu in Galiläa scheint vorzuschweben, zumal sich 7 auch das stereotype Murren 5 30 15 2 einstellt. *Zak-*

Digitized by Google

chäus aber trat, schon im Hause, *hin* 8 und gelobte, überschwängliche Vergütung für alle Verschuldungen zu leisten, sowohl für die mit seinem Amt überhaupt verbundenen, als für darüber hinaus mit Bewusstsein begangene. Um erstere zu sühnen, gibt er *die Hälfte* (ἡμίσεια oder ἥμισα; als neutr. plur. von ἥμισυς sollte eigentlich ἡμίσεα stehen, daher ἡμίση rec.) *Armen* als Almosen, daher wohl der nach 11 41 zu erklärende Name 1; so er aber *Jemanden übernommen hat* (über συκ. s. zu 3 14, hier construirt wie ἀποστερεῖν τινός τι), erstattet er es *vierfältig*, also nach Lev 5 24, bzw. 6 5, Num 5 6 7 mehr als genug; doch vgl. Ex 21 37, bzw. 22 1, II Sam 12 6. Im römischen Recht findet 4facher Ersatz bei furtum manifestum statt. Die Rede erinnert an I Sam 12 3. *Jesus aber* 9 *sprach: Heute ist diesem Hause Rettung geworden*, „der Tag des Heils" II Kor 6 2 angebrochen, *demgemäss dass* sein Besitzer *auch*, trotz seiner minderen Stellung und Reputation in der Gesellschaft, *Abrahams Sohn* ist, wie 13 16 eine „Tochter Abrahams" vorkam; freilich nicht blos im Sinne der nationalen, sondern auch der sittlichen Angehörigkeit, bei durchgeführter Allegorik sogar im Sinne von Rm 4 1—24, Gal 3 9, als wäre er auch nur auf den Baum gestiegen, um als Heide Rm 11 17 18 abzubilden. Aber zur Rechtfertigung beruft sich in dem, 5 32 verallgemeinernden (Titius I 126), Spruch 10 Jesus nicht etwa auf seine universalistische Mission, sondern nur auf seinen heilandsmässigen Beruf, s. zu 9 56, Mt 18 11 und vgl. II Kor 10 8 13 10, I Tim 1 15.

Das Gleichniss von den anvertrauten Geldern. Lc 19 11—27 = Mt 25 14—30. Das ursprünglich wohl in der Nähe von 16 1—9 zu suchende Gleichniss (s. zu Lc 16 10, wo sein Inhalt antecipirt war) ist 11 mit einer Einleitung versehen worden, der zufolge es in unmittelbarem Anschlusse (προσθείς steht in LXX für יסף) an den Auftritt mit Zakchäus gesprochen wäre, weil die dort versammelte Menge angesichts des nur noch 150 Stadien entfernten Zieles der Reise Jesu des Glaubens war, *das Reich Gottes müsse alsbald* vom Himmel her *in die Erscheinung treten*. Lc hat also dem Gleichnisse eine gegen den apokalyptischen Enthusiasmus gerichtete Spitze gegeben, es aber überdies auch inhaltlich modificirt. Denn der verreisende *Hochgeborene* 12 und seine einheimischen Gegner erinnern an Verhältnisse der Herodier. So reisten Archelaus (zuerst bei Clericus und Wolf Verweis auf Jos. Ant. XVII 11 1—4) und Antipas (Ant. XVIII 5 1, so Sevin, Chronol. des Lebens Jesu[2] 130) nach Rom zum Kaiser, um ihre Herrschaft zu sichern, während die Unterthanen zu Hause unzufrieden waren; denn das *ferne Land* (vgl. 15 13) ist Italien, wo damals die Kronen zu holen waren. Der allegorisirende Evglst denkt freilich zugleich an den Himmel, wie bei dem εὐγενής an Christus (Jlchr II 486). Die Zahl der Knechte 13 erinnert noch ein letztes Mal (s. 12 35 36 13 25) an das parallele Gleichniss von den 10 Jungfrauen. An Stelle der ungleich vertheilten grossen Summe Mt 15 erhält jeder Knecht eine attische Mine = 100 Drachmen, etwa 70 Mark, weil dies dem Wort 17 ἐν ἐλαχίστῳ und der Armuth der Gemeinden, zumal nach den Anschauungen des 3. Evglsten, besser entspricht. Damit *machet Geschäfte, während* (ἕως rec., richtiger ἐν ᾧ mit Einschluss des Moments, da) *ich wiederkomme* (s. über solches ἔρχεσθαι zu Mt 25 19). In Fortsetzung der Zuthat 12 lässt Lc 14 den Hochgeborenen beim Kaiser von seinen Landsleuten verleugnet werden. So protestirten die Juden durch eine Gesandtschaft dagegen, dass Archelaus über sie *König werde* (βασιλεῦσαι). Wie nun Archelaus

Digitized by Google

von Rom mit dem Titel Ethnarch begabt wurde, so wird auch **15** der Zweck der Reise erreicht. Wie aber jene Gesandtschaft in der Allegorie ein Bild der jüd. Feindschaft gegen das Messiasthum Jesu ist, so entspricht die Nothwendigkeit einer vorhergehenden Reise ins Ausland dem Umstande, dass Jesus nicht. wie 11 vermuthet wird, sofort auf der Reise von Jericho nach Jerusalem oder nach der Ankunft daselbst sein Königthum inaugurirt, sondern dasselbe erst im Himmel in Empfang nehmen muss (B. Ws). Die Zusätze stehen mithin im Dienst des neuen Gesichtspunkts, welcher bei Lc an Stelle des ursprünglichen Sinnes der Parabel (pflichtmässige Leistung bildet den Maassstab der messianischen Vergeltung) getreten ist. Bei der Erhebung des Thatbestandes (Jlchr II 488: διαπραγμ. = herauswirthschaften) hat sich **16** die Mine des 1. Knechts verzehnfacht. Den Lohn bildet daher **17** Einsetzung in die Statthalterschaft über eine Dekapolis und im nächsten Fall **18 19** über eine Pentapolis, in der Allegorie entsprechend der auch 22 29 vorliegenden Idee des συμβασιλεύειν I Kor 4 8, II Tim 2 12. Der Hochgeborene ist aber, im Unterschiede von dem Handelsmann bei Mt, mittlerweile König geworden und hat Staatsstellen zu vergeben. Der 3. Knecht hat sein Geld **20** *im Schweisstuch* (Euthymius: μικρὸν φακιόλιον) eingewickelt, also zwar wohl verwahrt, aber unfruchtbar liegen lassen. Die **21** nachfolgende Charakteristik des Herrn lautet dahin, dass er Anderer Arbeit am Rechentisch, wo er *nimmt*, was er *nicht deponirt* hat, und auf dem Felde (= Mt 24) mit scrupelloser Inhumanität ausbeutet. Aber diese seine eigene Aussage soll ihn **22** nach Job 15 6 richten. Die Grundlage des Mt macht sich bei Lc darin geltend, dass trotz der 13 genannten 10 nur 3 Knechte Rechenschaft ablegen und dass **24**, wo die Adressaten der Anrede ergänzt sind (καὶ τοῖς παρεστ. εἶπεν) *die* eine *Mine demjenigen* zu Theil wird, *der* schon *10 hat* nach Mt 28, während er bei Lc wegen 16 eigentlich 11 besitzt. Der Einwand **25** fehlt in D, guten lat. und den älteren syr. Uebersetzungen. Aber Lc liebt solche Uebergänge. Die das Urtheil begründende Sentenz **26** erscheint in einfacherer Form als Mt 29. Dagegen macht sich wieder das Doppelverhältniss geltend, in welchem der Herr bei Lc steht, wenn, nachdem seine Sache mit der gläubigen Gemeinde 15—26 geregelt ist, **27** noch die Abrechnung mit dem ungläubigen Judenthum erfolgt. Er verfährt hier mit diesem Gleichniss ganz so wie Mt 22 1—14 mit dem Lc 14 16—24 in einfacherer Gestalt vorliegenden verfuhr. Noch souveräner geht übrigens das Hebräerevglm zu Werke, indem es als 3. Knecht den ἀσώτως ἐζηκώς 15 13 (vgl. Mt 24 49 = Lc 12 45) herbeizieht; nur für einen solchen schien die harte Strafe angemessen, während sich auf die beiden anderen Knechte, je nachdem sie etwas oder nichts erworben, nur Lob und Tadel vertheilen.

Einzug in Jerusalem. Lc 19 28—38 = Mc 11 1—11 = Mt 21 1—11. Hier *geht* Jesus kühn *voran* **28**, nach Mc 10 32. Lc schreibt **29** wie 21 37, Act 1 12 und Josephus ἐλαιών = olivetum statt „Berg der Oliven" 19 37 22 39, Sach 14 4; vgl. Deissmann, Neue Bibelstudien 36—40. Die Bestätigung des wunderbaren Vorherwissens Jesu wird besonders betont **32**. Aus den ἐκεῖ ἑστηκότες Mc 5 werden **33** *die Herren*, Besitzer des πῶλος. Nach **35** *setzen* die Jünger *ihn darauf*, dieselben, welche das Füllen geholt und mit ihren Kleidern geschmückt haben: das wären also hier nach 29 blos 2. Den Faden des Mc, dem er bisher gefolgt ist, ganz verlassend, be-

Digitized by Google

zeichnet Lc 37 genauer die Stätte, wo der Triumphgesang begann: *als er schon an den Abstieg des Oelbergs kam*, motivirt zugleich diesen Gesang, weil erst hier Stadt und Tempel sichtbar waren, und versetzt 38 seinen Wortlaut mit einer, durch ἐν ὑψίστοις Mc 10 veranlassten, Reminiscenz an das, auch bereits zum Gemeindelied gewordene, Gloria 2 14. Der (messianische) *König* erinnert an Sach 9 9 = Mt 5; das Ganze an den gleichfalls doxologischen Abschluss der vorhergehenden Perikope 18 43. Ausgelassen ist David.

Abweisung der pharisäischen Einsprache. Lc 19 39 40. *Einige Pharisäer aus dem Volke* 39, unter welches sie gerathen waren, fordern ihn auf, den compromittirenden Jubel als Unfug abzustellen. Er aber findet 40, dass Jubeln jetzt oder nie an der Zeit ist. Wenn es Menschen nicht thun, dann Steine: sprüchwörtlich nach Hab 2 11, wie saxa loquuntur; auch IV Esr 5 5 schreien Steine. Wesentlich derselbe Inhalt erscheint in anderer Form Mt 21 15 16 (gegen B.Ws, Fr 61).

Weissagung der Zerstörung Jerusalems. Lc 19 41—44. Ein Ersatz für die indirekte Weissagung der, bei Lc wegen 13 6—9 hier übergangenen, Geschichte vom Feigenbaum. Zum Weinen über Jerusalem 41 vgl. Rm 9 1—3; 42 ist Aposiopesis: *Wenn auch du, und zwar* (falsch Zn, Einl. II 444 „wenigstens"; vielmehr zu übersetzen wie Act 2 18 17 27, fehlt übrigens D it) *an diesem deinem* (σου fehlt AD) *Tag*, im Gegensatze zu den entschwundenen Gnadenfristen Kapernaums, Nazarets, Bethsaidas, *erkannt hättest, was zu deinem* (in ℵBL fehlt σου und steht καὶ σὺ hinter ταύτῃ) *Heile dient*, wie 14 32, so wäre dir geholfen. *Nun aber*, wie die Dinge in Wirklichkeit liegen, *ward es* durch göttliches Verhängniss wie Joh 12 37—40, Rm 11 7—10 *vor deinen Augen verborgen. Denn* 43 begründet entweder den Wunsch am Anfang (Hfm) oder, besser, die Klage über die am Ende von 42 constatirte Thatsache (gewöhnliche Erklärung), und von den 5 καί ist das 1. wie 23 44 = ὅτε 17 22 zu fassen. Der Weissagung liegt Jes 29 3 zu Grunde, im Einzelnen ist sie genau ex eventu ausgeführt (s. Einl. III 3). Statt περιβάλλειν = cingere lesen ℵAC παρεμβάλλειν = ein Lager (παρεμβολή) schlagen. Der Drohung, dass 44 *sie dich dem Erdboden gleich machen werden*, ist zeugmatisch beigefügt *und deine Kinder*, wobei an Hos 10 14 14 1, Nah 3 10, Ps 137 9, II Reg 8 12 zu denken. Das Weitere ist aus Mc 13 2: was Jesus vom Tempel sagt, wird auf die Stadt ausgedehnt. *Die Zeit deiner Heimsuchung* ist die Zeit, da Gott ein Einsehen (ἐπισκοπή = Inspection) nimmt, sich merken lässt, gnädig oder strafend, im AT auch in malam partem gebraucht; vgl. 1 68 7 16, I Pt 2 12. Die Erfüllung von Allem wird berichtet Jos. Bell. V 6 2 9 2 11 4—12 2 VII 1 1.

Die Tempelreinigung. Lc 19 45—48 = Mc 11 15—19 = Mt 21 12—17. Am meisten hat Lc trotz fast wörtlichem Anschluss an Mc 15 17 18 verkürzt, wie er auch in Act das kühne reformatorische Vorgehen des Pls nur zu abgeschwächtem Ausdruck bringt (Pfl 469 598f); das stimmt zu der Beseitigung auch von Mc 14 58 = 15 29. Schon 47 zerstört Lc durch eine generelle Bemerkung mit Bedacht (s. Einl. I 7) die Tagezählung; er übergeht sowohl Mc 11 11 19 als Mt 21 17. Hinzugefügt ist οἱ πρῶτοι τοῦ λαοῦ und 48, dass *das ganze Volk hörend an ihm hing*: ab ejus ore pendebat.

Die Johannesfrage. Lc 20 1—8 = Mc 11 27—33 = Mt 21 23—27. Trotzdem, dass sich Lc auch hier fast durchweg an Mc hält, hat er doch 1 das

Digitized by Google

von Mt 23 eingebrachte διδάσκειν noch weiter ausgeführt, während zugleich die, 19 47 eingeleitete, Aufhebung der Tagezählung zu der Wiederholung der lucanischen Phrase *es begab sich an einem der Tage* 5 17 8 22 Anlass gibt. Die Folge ist, dass die dabei stehenden (ἐπέστησαν) Hierarchen, wie bei Mt vielleicht, so 2 gewiss nach der Lehrbefugniss fragen. Aus διελογίζοντο Mc 31 = Mt 25 wird 5 συνελογίσαντο = *sie schlossen*, berechneten unter sich; nur hier im NT. Klarheit bringt in die schon Mt 26 verbesserte Satzbildung Mc 32 6 durch Hinzufügung des, die Befürchtung ausmalenden, Satzes: *so wird uns das ganze Volk steinigen.*

Das Gleichniss vom Weinberg Gottes. Lc 20 9—19 = Mc 12 1—12 = Mt 21 33—46. Aus den angeredeten Leitern des Volks wird 9 dieses letztere selbst: Missverstand. Was Mc 1 = Mt 38 blos malerische Ausfüllung bedeutet, ist hier weggefallen, dagegen χρόνους ἱκανούς zugesetzt, vgl. 8 27 23 8. Gegen Mc 34 wird 10 καιρῷ betont vorangestellt: *rechtzeitig* (B. Ws). Um die Tödtung für den Sohn allein vorzubehalten, setzt Lc 11 12 προσέθ. πέμψαι (vgl. Act 12 3) = יסף לשלח, indem er die Notiz Mc 5, dass den Dreien noch Viele gefolgt sind, unterdrückt und 13 ein an 12 17 15 17—19 16 3 erinnerndes Selbstgespräch bildet, wobei sowohl der κύριος als das τί ποιήσω durch einen Vorblick auf Mc 9 veranlasst sein dürfte; ἴσως = *vielleicht*. Hat sich Lc 10—12 an Mc 2—5 gegen Mt 34—36 gehalten, so nimmt er 14 doch aus Mt 38 das ἰδόντες; beide Evglsten denken an die Erscheinung des Sohnes auf Erden. Das πρὸς ἀλλήλους ist richtige Interpretation von πρὸς ἑαυτούς Mc 7 gegen Mt 38. Die Tödtung erfolgt 15 *ausserhalb des Weinbergs* wie Mt 39 gegen Mc 8. Aber mit Mc 9 gegen Mt 41 gibt Jesus selbst 16 die Antwort auf seine eigene Frage. Die Angeredeten reagiren dann mit dem paul. חָלִילָה, worauf 17 Jesus sie ansieht und fragt: *Wie steht es nun*, falls ihr damit im Rechte sein solltet, *mit dem, was geschrieben ist?* Die 2. Hälfte des Citats lässt Lc aus, um dafür 18 auf eigene Hand noch Weiteres von diesem Stein zu berichten. Dass es unter allen Umständen gefährlich sein wird, mit demselben in Berührung zu kommen, besagt ein Citat aus einem Apokryph (nach H. Ew und Jlchr II 401f). Liegt der Stein am Boden, so stösst man sich an ihm, er wird zum „Stein des Anstosses" Jes 8 14 15, Jer 6 21, Rm 9 32 33, I Pt 2 7, über den man fällt und zerschellt. Rollt der Stein aber wie Dan 2 34 45 vom Gipfel herab, so zerschmettert er die Köpfe: so, falls λικμᾶν im späteren Griechisch eine allgemeine Bedeutung gewonnen haben (Deissmann, Neue Bibelstudien 52) und etwa synonym mit συνθλᾶν geworden sein sollte. Sicher nachweisbar bedeutet es freilich nur Worfeln, Getreide in die Höhe werfen, ventilare Dan 2 44. Dabei fliegt die Spreu in alle Winde, vgl. 3 17 und Dan 2 35 ἐγένοντο ὡσεὶ κονιορτὸς ἀπὸ ἅλωνος. Also etwa: *er wird ihn zerstieben machen.* Selbständig heisst es 19 *Und die Schriftgelehrten und die Hohepriester* (aus Mc 11 27) *suchten die Hände an ihn zu legen zur selbigen Stunde*, aber erst zu einer späteren Stunde vermögen sie es Mc 14 46. Alles Uebrige geht nach Mc 12 gegen Mt 45 46, und besteht auch hier, trotzdem dass die Hierarchen wie Mt 45 ausdrücklich genannt sind, noch eine Möglichkeit, ἔγνωσαν auf das Volk zu beziehen.

Die Pharisäerfrage. Lc 20 20—26 = Mc 12 13—17 = Mt 22 15—22. Die Pharisäer fragen 20 nicht direkt, sondern *lauern* nur im Hintergrunde,

Digitized by Google

während vor Jesus *Angestiftete*, heimlich Beauftragte erscheinen, *die sich selbst verstellten*, ὑποκρ. ἑαυτούς, heuchelten, *als ob sie gerecht wären*, d. h. so streng auf das Gesetz hielten, dass ihnen die Steuerfrage auf dem Gewissen brannte: schablonenhafte Charakteristik nach Mc 15 εἰδ. αὐτῶν τὴν ὑπόκρισιν und Mt 18 ὑποκριταί, wozu daher Lc 23 die Parallele fehlt. *Damit sie*, die Auftraggeber, *ein Wort von ihm abfassen möchten*, worauf mit ὥστε (wie 4 29) κτλ. die Tendenz des ganzen Attentats blossgelegt wird. Ἀρχὴ καὶ ἐξουσία (vgl. auch 12 11) bilden ein zusammengehöriges Begriffspaar nach I Kor 15 24, Eph 1 21 3 10 6 12, Kol 1 16 2 10 15, Tit 3 1. In der einleitenden Schmeichelrede steht **21** statt des „Hinsehens auf das Angesicht", äussere Ansehen der Menschen Mc 14 = Mt 16, die noch stärker hebraisirende, bzw. aramaisirende Redensart λαμβάνειν πρόσωπον (vgl. Gal 2 6). In der Frage **22** tritt statt census das griech., direkte Steuer bezeichnende, Wort φόρος (ebenso Justin. Ap. I 17 φόρους) ein, und statt Heuchelei Mc 15 steht **23** *Arglist*. Jesu Bescheid wird **25** mit τοίνυν = *also darum* eingeführt: weil ihr das gegebene Verhältniss als von Gott zugelassen anerkennt. Wer des Kaisers Geld in seiner Tasche führt, soll sich nicht für zu gut halten, ihm auch Unterthanenpflicht zu leisten. Endlich betont **26** in einer ausführlicheren Schlussformel stärker und mit einer Genugthuung, welche aus den politischen Tendenzen von Act hinlängliche Erklärung findet, den entscheidenden Sieg.

Die Sadducäerfrage. Lc 20 27—40 = Mc 12 18—27 = Mt 22 23—33. Die Frage **33** ist klarer als Mc 23 = Mt 28 formulirt, indem γυνή sowohl als Subjekt wie als Prädicat auftritt. An der Rede Mc 25—27 = Mt 30—32 nimmt der 3. Evglst ein besonderes Interesse, erweitert sie daher selbständig (Wrl 14), indem er **34** das Wort Gen 1 28 auf die Jetztzeit als Charakteristicum der *Söhne dieses Weltalters* (wie 16 8) beschränkt: *sie heirathen und werden verheirathet*. Anders **35** *die welche gewürdigt werden* (II Th 1 5) *jenes Weltalters und der Auferstehung von den Todten*; s. zu 14 14. *Denn* **36** *sie können nicht mehr sterben, weil sie engelgleich* (einzigartiger Ausdruck) *sind, und sie sind Gottessöhne, da sie Söhne der Auferstehung*, der erneuten Welt angehörig, *sind*: die Engel heissen Gen 6 2 4 Gottessöhne und Christus selbst ist Rm 1 4 ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν erst der rechte Gottessohn geworden; ebenso ist hier die Gottessohnschaft in ihrem Vollendungszustand gedacht nach Rm 8 19 21 23. Vgl. I Kor 15 35—38 42—44 48—50. Die Thatsache aber **37**, *dass die Todten auferstehen, hat auch Moses*, derselbe, welcher die Leviratsehe gestiftet hat, *angedeutet, wiefern* (ὡς = siquidem) *er den Herrn den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs nennt*. Gott aber kann sich nicht nach seinem Verhältniss zu Nicht-Existirendem bezeichnen, nicht auf todte Namen berufen, nicht Leichensteine als Denkmale und Wahrzeichen seiner Weissagungen setzen. Diese ganz neue und originelle Beziehung, welche Jesus der alten Kennzeichnung des Gottes der Patriarchen gegeben, erläutert **38** der Zusatz *denn Alle leben ihm*, der den Verfasser von Act 17 28 verräth und zurückblickt auf Rm 14 8. Aus dieser Parallele erwächst dem allgemein hingestellten Satze eine Beschränkung, welcher zufolge nur solche, die in einem den Patriarchen analogen Verhältniss zu Gott stehen, im Urtheile Gottes leben, auch wenn sie im Verhältniss zur Welt und nach dem Urtheile der Menschen todt sind (Hpt, Eschatologische Aussagen 86f). Vor-

Digitized by Google

bildlich bei dieser Redaction scheint aber gewesen zu sein IV Mak 7 19 οἱ πιστεύοντες ὅτι θεῷ οὐκ ἀποθνήσκουσιν, ὥσπερ οὐδὲ οἱ πατριάρχαι ἡμῶν Ἀβραάμ, Ἰσαάκ, Ἰακώβ, ἀλλὰ ζῶσιν τῷ θεῷ. 16 25 ἰδόντες ὅτι διὰ τὸν θεὸν ἀποθανόντες ζῶσιν τῷ θεῷ, ὥσπερ Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ καὶ πάντες οἱ πατριάρχαι. Lc commentirt mit dieser Stelle die von Jesus citirte Ex 3 6 (gegen Hpt 87 f, Sp II 179 f). Dadurch, dass Lc der folgenden Perikope vom grossen Gebot den Kern ausgeschnitten und 39 (= Mc 12 28) mit ἀποκριθ. an das Vorige angeschlossen hat, entsteht ein neues Bild, sofern jetzt die Schriftgelehrten das Wort 34—38 selbst billigen. Dies aber wird 40 (= Mc 34) damit begründet, dass sie Jesu überlegene Weisheit anerkennen müssen und ihn darum weiterhin lieber unbehelligt lassen.

Die christologische Meisterfrage. Lc 20 41—44 = Mc 12 35—37 = Mt 22 41—46. Mit Mc gegen Mt geht hier Lc, nur verkürzend, so dass 41 Jesus die Frage, welche die Unfähigkeit der Schriftgelehrten darthun soll, direkt diesen selbst vorlegt; weil aber gleichwohl die Form πῶς λέγουσιν (nämlich Mc 35 οἱ γραμματεῖς) beibehalten ist, wird die Darstellung undeutlicher. Statt υἱὸς Δ. steht Δ. υἱός, weil auch dem Lc wie dem Mt der Gegensatz des Gottessohnes vorschwebt (B. Ws), und statt ἐν πν. sagt er 42 ἐν βίβλῳ ψαλμῶν (vgl. auch 24 44) und beweist 43 endlich durch ὑποπόδιον (statt ὑποκάτω), dass er die Stelle wirklich aufgeschlagen hat.

Zweite Rede gegen den Pharisäismus. Lc 20 45—47 = Mc 12 38—40 = Mt 23 1 6 7 14. Vor allem Volk 45 greift nun Jesus die Gegner an. Die schwierige Construction Mc 38—40 wird 46 durch Einschiebung von φιλούντων und 47 durch Umsetzung in einen Relativsatz verbessert.

Der Groschen der Wittwe. Lc 21 1—4 = Mc 12 41—44. *Aufblickend sah er* 1 *die einwerfenden Reichen*, dazu eine *Wittwe, welche* 2 ἐκεῖ (für ἐκείσε) *2 Scherflein einwarf*, d. h. aber 4 *ihren gesammten Lebensbedarf*; vgl. II Kor 8 12, welche Stelle aussieht wie die aus unserer Perikope gezogene Moral.

Weissagung der Zerstörung des Tempels. Lc 21 5—7 = Mc 13 1—4 = Mt 24 1—3. Die *schönen Steine* 5 waren weiss glänzende, festungsartig aufeinander gethürmte Marmorquadern; unter den *Weihegeschenken* befand sich namentlich ein von Herodes I gestifteter Weinstock von Gold, Jos. Ant. XV 11 3 XVII 6 3, Bell. VI 5 2. Der auf den gegenwärtigen Bestand (wie Mc 2 gegen Mt 2) bezügliche Nominativ *das was ihr da schauet* 6 steht emphatisch voran statt ἐλεύσονται ἡμέραι ἐν αἷς τούτων ἃ θεωρεῖτε οὐκ ἀφεθήσεται. Der Gegenstand der Jüngerfrage 7 stimmt mit Mc 4 gegen Mt 3. Aber gegen beide hat die ganze Scene noch im Tempelhof statt; daher auch der Anschluss 21 37.

Erster Act der Apokalypse. Lc 21 8—11 = Mc 13 5—9 = Mt 24 4—8. Zu Mc 6 erfolgt zunächst 8 als selbständiger Zusatz eine 2. Losung der Verführer: *der Zeitpunkt* der Messiaserscheinung *ist nahe herbeigekommen* nach Dan 7 22 ὁ καιρὸς ἔφθασεν, vgl. Apk Bar 48 34 70 8; ebenso die folgende Warnung = 17 23, speciell πορεύεσθαι ὀπίσω τινος nach I Sam 12 14, II Reg 23 3, JSir 46 10, I Mak 1 44. Die *Kriege* 9 und *Aufstände* (Zuthat) erinnern vielleicht an die raschen Thronwechsel der Jahre 68—70. *Das* Alles muss *zuerst*, vorher *geschehen* mit Bezug auf das hier ferner gerückte (wie im Gegensatz

Digitized by Google

zu Mt 29 schreibt Lc οὐκ εὐθέως) ***Ende;*** vgl. das anders bestimmte πρῶτον Mc 10. Statt θροεῖσθαι Mc 7 = Mt 6 steht πτοεῖσθαι wie 24 37. Mit einem neuen, in den gemeinsamen Text einlenkenden Ansatz 10 (τότε ἔλεγεν αὐτοῖς) werden nach Mc 8 die politischen und 11 mit Aufwand eigener Phantasiemittel die kosmischen Krisen beschrieben; daher zu den ***Hungersnöthen*** Mc 8 = Mt 7 auch ***Seuchen*** (λιμοὶ καὶ λοιμοί, eine schon bei Hesiod vorkommende Verbindung; in rec. auch bei Mt) treten, dazu ***Schreckbilder*** (vgl. Jes 19 17) ***und*** (Modalbestimmung zu φόβητρα) ***Zeichen vom Himmel***, aus Mc 13 24 25 antecipirt, also dieselben wie die hier 25 erst noch bevorstehenden. Einige lat. und syr. Zeugen fügen auch noch „Stürme" hinzu. Das Bild von den Messiaswehen Mc 9 = Mt 8 war den Lesern des 3. Evglms fremd, fällt also weg.

Mahnworte an die Christenheit für die Anfänge der Noth. Lc 21 12—19 = Mc 13 9—13 = Mt 24 9—14. Anstatt τότε Mt 9 setzt Lc 12 πρὸ δὲ τούτων πάντων, weil er die Verfolgungszeit, in der er lebt, vor die 9—11 geschilderten Schrecken der Endzeit stellen will. Wie nämlich Act 23—26 erzählt ist, sollen die Jünger ***vor Könige und Statthalter abgeführt werden*** (ἀπάγεσθαι in der Gerichtssprache = geschleppt werden vor die Behörde). Dabei ist 13 das Alles wird ***euch*** nur ***zum Zeugniss ausschlagen***, d. h. Gelegenheit bieten, das Evglm vor aller Welt zu bezeugen, veranlasst durch das μαρτύριον Mc 9 = Mt 10 18 und keineswegs, abweichend von dieser Vorlage, auf den Märtyrertod zu beziehen (gegen J. Ws vgl. Hpt 29 f), vielmehr in seinem concreten Inhalte nach Phl 1 19 τοῦτό — nämlich das 1 12—14 erwähnte apologetische Auftreten des Pls vor dem Tribunal — μοι ἀποβήσεται εἰς σωτηρίαν gebildet. Demgemäss ist 14 τίθεσθαι ἐν ταῖς καρδίαις nicht wie 1 66, sondern wie Act 5 4 vom Vorsatze und προμελετᾶν technisch vom Einstudiren einer Rede zu nehmen; die ganze Stelle ist im Hinblick auf die Doublette 12 11 verkürzt (Wrl 73). Das Wort 15 von der unwiderstehlichen Weisheit ist nach Ex 4 11 geformt und steht im Vorblick auf die Geschichte des Stephanus Act 6 10. Zu beiden Versen hat Lc schon 12 11 12 die Parallele gebracht, umschreibt daher hier den Gedanken auf ganz selbständige Weise mit deutlicher Beziehung auf den Inhalt seines δεύτερος λόγος. Die Anrede setzt sich gegen Mc 12 = Mt 10 noch in der Parallele 16 fort. Wenn aber die Verfolgung durch die nächsten Angehörigen schon bei Mc gegen die Voraussetzung von 13 und 20 bis zum Tode führt, so wird solcher Widerspruch nur noch stärker, wenn bei Lc (zu ἀδελφῶν tritt hier καὶ συγγενῶν wie Rm 9 3) zwar jenes θανατώσουσιν reproducirt, gleich 18 (fehlt bei Marcion) aber Unverletzlichkeit verheissen wird: ***kein Haar von euerm Haupte soll umkommen***. Denn die Sprüchwortsform ist doch wohl nach der Parallele 12 7 (Act 27 34) zu erklären; der Inhalt selbst, wonach 19 die Jünger ***durch geduldiges Ausharren ihre Seelen erwerben*** (κτήσασθε, dagegen ℵDL κτήσασθε, imperativisch), d. h. ihr Leben davon bringen, vor dem äussersten Geschick bewahrt bleiben sollen (freie Wiedergabe des Sinnes von Mc 13 = Mt 13), bezieht sich dann auf die unmittelbare Zeitgenossenschaft des Evglsten, welcher Processe mit meist unblutigem Ausgange kannte. Andernfalls müsste ἀπόληται auf die ewige ἀπώλεια und κτήσασθε auf den Erwerb für das ewige Leben bezogen werden (Mr-Ws gegen J. Ws); vgl. Apk 2 10.

Zweiter Act der Apk. Lc 21 20—24 = Mc 13 14—20 = Mt 24 15—22. Im Gegensatz zu Mt 15 hat 20 nicht mehr den verwüsteten Tempel, sondern die

Digitized by Google

zerstörte Stadt im Auge und erklärt den, „wo er nicht soll, stehenden Greuel“ Mc 14 durch Hinweis auf das im heiligen Lande stehende, Jerusalem bedrohende Heer der Römer. Weiterhin fehlt Mc 15 16 = Mt 17 18 wegen Lc 17 31 und wird 21 ersetzt mit der, eine Beziehung auf die Flucht nach Pella eher zulassenden, Mahnung: *welche mitten drinnen* in Jerusalem *sind, sollen sich aus dem Lande machen und die auf dem Lande nicht hereingehen:* entgegengesetzter Rath im Vergleich mit Jer 4 5 6. Weiterhin entsprechen dem καιρὸς ἐκδικήσεως Jer 50 31 *die Tage der Rache* 22, vgl. 18 7 8. Dem wegen seiner Beziehbarkeit auf die Ereignisse des jüd. Kriegs beibehaltenen (Wrl 16f) Weheruf Mc 17 = Mt 19 folgen 23 noch *eine grosse Noth* wie I Kor 7 26 *und Zorn über dieses Volk* wie I Th 2 16, worauf 24 die Geschicke des besiegten Volkes nach Jos. Bell. VI 9 3 beschrieben werden: 1 100 000 fielen *durch den Mund des Schwertes* (dieses als gieriges Ungeheuer vorgestellt nach I Mak 5 28 51, vgl. Hbr 11 34) und 97 000 wurden gefangen; s. zu Apk 13 10. Zur sprüchwörtlichen Redensart πατεῖσθαι vgl. Dan 8 13, I Mak 3 45 51 4 60, II Mak 8 2, Ps Sal 2 20 7 2 17 25, Apk 11 2; πλήρ. καιρ. ἐθνῶν stammt formell aus Tob 14 5, sachlich aus Rm 11 25, s. zu Mc 13 10. Diese *Zeiten der Heiden*, d. h. der Heiden, die über Israel herrschen, füllen hier die Frist zwischen dem Gericht über Jerusalem und der Parusie aus. Dahin verlegt Lc wohl die Verkündigung des Evglms in der ganzen Heidenwelt Mc 10 = Mt 14 (Wrl 16). Der dadurch jedenfalls bedingten Ausdehnung der Frist entspricht der Wegfall der Verkürzung Mc 20 = Mt 22.

Dritter Act der Apk. Lc 21 25—28 = Mc 13 24—27 = Mt 24 29—31. Eine gründliche Umgestaltung der Quelle liegt zum Zweck der Wiederanknüpfung an 21 11 25 vor, wo *Zeichen* statthaben an den Himmelskörpern *und auf Erden Bängniss der Völker in der Rathlosigkeit über das Getöse des Meeres und der Wogen*, 26 *die Menschen aber sterben* (ἀποψ. = exanimari) *vor Furcht und banger Erwartung der Dinge, die über den Erdkreis kommen sollen; denn* (= Mc 25) *die Kräfte des Himmels*, die Gestirne, *werden in Bewegung gerathen.* Das auf 29—31 überleitende Sondereigenthum, eine der besten Leistungen dieses Schriftstellers, 28 bringt die Mahnung, sich aufzurichten und *das Haupt* zu *erheben, weil naht ἡ ἀπολύτρωσις* (paul. Wort, sonst nicht in den Evglien) = 18 7 ἡ ἐκδίκησις τῶν ἐκλεκτῶν, und eben damit auch die βασιλεία τοῦ θεοῦ 31.

Gleichniss vom Feigenbaum. Lc 21 29—31 = Mc 13 28 29 = Mt 24 32 33. Eine unglückliche Verallgemeinerung des Lc ist 29 *und* überhaupt *alle Bäume;* denn es gilt keineswegs von allen, dass ihre Belaubung sichere Sommernähe verspricht. Bei falscher Fassung der Vorlage (s. zu Mc 28) schreibt Lc 30 *wann* die Bäume *ausgeschlagen haben* (προβάλλειν absolut, was ungewöhnlich; daher D Marcion, it, syr sin. cur τὸν καρπὸν αὐτῶν zusetzen), *so merkt ihr beim Erblicken von selbst* (gerade bei den genannten Zeugen fehlen die 3 Worte βλέποντες ἀφ' ἑαυτῶν, von welchen die beiden letzten übrigens zu γινώσκετε gehören, wie 12 57 zu κρίνετε), ganz selbstverständlicher Weise 31 die Nähe des Gottesreiches, wie Lc verallgemeinernd das Mc 29 = Mt 33 fehlende Subjekt ergänzt.

Das „Wann“ der Parusie. Lc 21 32 33 = Mc 13 30—32 = Mt 24 34—36. Bei der verhältnissmässig späten Abfassung dieses Evglms muss 32 dem Begriff

Digitized by Google

der γενεά die weitere Ausdehnung, etwa auf ein Jahrhundert, gegeben werden (s. Einl. III 3). Der Spruch vom Termin der Wiederkunft Mc 32 = Mt 36 fehlt, weil er an dieser Stelle als im Widerspruch mit 32 stehend empfunden würde. Der Evglst behält sich vor, ihn Act 1 7 nachzubringen, gestattet aber auch dort dem οὐδὲ ὁ υἱός, welches seiner Christologie nicht entsprach, keine Aufnahme.

Schluss der Rede. Lc 21 34—36 = Mc 13 33—37. Zwischen die der Vorlage Mc 33 angehörigen Imperative βλέπετε (= Lc **34** προσέχετε δὲ ἑαυτοῖς) und ἀγρυπνεῖτε mit nachfolgendem καιρός (= Lc 36) schiebt Lc, indem er wegen 12 39—48 das Bild von den Knechten Mc 34—36 fallen lässt, die Mahnung, die *Herzen nicht beschwert werden* zu lassen *durch Schwindel* vom gestrigen Rausch *und* neue *Trunkenheit und weltliche* (I Kor 6 3 4) *Sorgen:* Reminiscenzen aus 17 28, Rm 13 13, Gal 5 21, Eph 5 18. Sonst könnte *der Tag plötzlich* unerwartet (αἰφνίδιος statt Mc 36 ἐξαίφνης) *an euch herantreten* I Th 5 3, so verderblich **35** *wie eine* über ein Thier geworfene *Schlinge* Jes 24 17, Rm 11 9, welche Vergleichung erst spätere Zeugen, auch die Uebersetzungen durch Umstellung des γάρ zum Folgenden ziehen. Auch hier bedarf das Bild keiner Verbesserung durch Annahme einer Verwechslung von חֶבֶל = funis und חֶבֶל = dolor unter Verweisung auf I Th 5 3 (ὠδίν). *Denn er wird hereinkommen* עַל כָּל־יֹשְׁבֵי עַל־פְּנֵי כָל־הָאָרֶץ. Das *jederzeit* **36** ist wohl nach 18 1 7 mit *betend* zu verbinden, und ἵνα führt den Inhalt der Bitte ein: *dass ihr möget Kraft haben,* κατισχύσητε wie Sap 17 5, Jes 22 4, wofür aus 20 35 καταξιωθῆτε hereingedrungen ist. Sie sollen im Stande sein, *zu entfliehen* den letzten Nöthen und bei der Parusie *gestellt zu werden* von den Engeln Mc 13 27 *vor des Menschen Sohn:* Summarium von Mt 25 31—46. „Das Merkwürdigste ist, dass der Schluss des Lc ziemlich genau den Raum des Schlusses bei Mc einnimmt" (Wrl. 17).

Schlussbemerkung über die letzten Tage des öffentlichen Wirkens Jesu. Lc 21 37 38. Während Lc die Zählung und Unterscheidung der einzelnen Tage verwischt, gibt er ein allgemeines Bild von Jesu Lebensweise in dieser letzten Zeit und verwendet dazu theils, was er Mt 21 17 vom Hinausgehen und Uebernachten und Joh 8 1 von der Rast am Oelberg, theils **38**, was er Joh 8 2 von dem Nahen des Volkes am frühen Morgen (ὀρθρίζειν attisch: sich früh aufmachen) las: ein Beweis dafür, dass Joh 7 53—8 11 im Zusammenhang seiner synopt. Quellen gestanden haben muss (s. oben S. 93), wie denn auch noch einige Cursivhandschriften (die sog. Ferrar-Gruppe) die heimathlose Stelle von der Ehebrecherin hinter Lc 21 38 anbringen.

Der Todesanschlag. Lc 22 1 2 = Mc 14 1 2 = Mt 26 1—5. Lc missversteht den Ausdruck Mc 1 dahin, als ob *Passa* **1** ein eintägiges Fest sei (vgl. 22 7), welches mit dem Essen des Lammes nicht sowohl beginnt, als vielmehr abschliesst, vernachlässigt auch hier die Tagezählung und hält sich **2** mit seiner gut griech. Wendung (τὸ πῶς ἀνέλωσιν αὐτόν) an die dort nur als Voraussetzung des ἀποκτείνωσιν beiläufig erwähnte Modalitätsbestimmung ἐν δόλῳ κρατήσαντες. Da, was zur Erklärung derselben Mc 2 folgt, auf die kurze Notiz ἐφοβ. γὰρ τὸν λ. zusammenschmilzt, wird sein Bericht überhaupt undeutlich (Wrl. 24 f). Aber es hätte zu vieler Worte bedurft, um seinen heidenchristl. Lesern den mit dem jüd. Kalender und Ritual zusammenhängenden Pragmatismus zu erläutern.

Der Verrath des Judas. Lc 22 3—6 = Mc 14 10 11 = Mt 26 14—16. Der Plan des Verräthers — er war seit 6 16 nicht mehr genannt, daher **3** die

Digitized by Google

neue Charakterisirung — erscheint wie Joh 13 2 27 als Eingebung des Satans, der sich jetzt (vgl. 22 28 31 48) zu dem 4 13 angekündigten letzten Angriff anschickt. Zu den Mc 10 = Mt 14 allein erwähnten Hierarchen sind **4** noch *Hauptleute* der levitischen Tempelwache (vgl. 22 52, Act 4 1 5 24 26) beigezogen, weil sie die Verhaftung vollziehen müssen; Schr II 264, wogegen Hgf, Acta ap. 263 f den priesterlichen Charakter des στρατηγός leugnet. Noch fügt Lc **6** bei, dass Judas *susagte* (spopondit = ὡμολόγησε mit verstärkender Präposition) *und auf Gelegenheit sann*, ihn ἄτερ ὄχλου (Gegensatz von μετὰ ὄχλου Act 24 18) in ihre Hände zu liefern.

Zurüstung zum Passamahl. Lc 22 7—14 = Mc 14 12—17 = Mt 26 17—20. Aus der πρώτῃ τῶν ἀζύμων wird **7** geradezu *der Tag der ungesäuerten Brode*, s. zu 22 1. Aus den „2 Jüngern" Mc 13 macht Lc **8** die benannte Grösse der auch Act 3 1 3 4 11 4 13 19 8 14 verbunden auftretenden Hauptapostel und die Frage Mc 12 motivirt er mit einem entsprechenden Befehl Jesu, welcher damit den folgenden Auftritt mit Bewusstsein und Absicht einleitet.

Die Stiftung des Herrnmahles. Lc 22 15—20 = Mc 14 22—25 = Mt 26 26—29. Lc stellt diese Perikope vor die bei Mc und Mt hier folgende (Ankündigung des Verraths), wie auch 6 12—16 und 8 19—21 gleiche Umstellungen vorliegen. Sein Sonderbericht bringt **15** die, der 22 8 9 von Jesus ergriffenen Initiative entsprechende, Versicherung, er *habe sehnlichst verlangt* (vgl. Gen 31 30 ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησας), gerade *dieses Passa* (ein anderes lag schon dahinten 6 1) noch im Kreise der Seinigen zu feiern, offenbar weil es nach paulinisch-lucanischem Pragmatismus darauf abgesehen war, bei dieser Gelegenheit das neue Bundesmahl, den neuen Bund selbst zu stiften. Zuvor aber muss dem alten Genüge geschehen, muss ihm der feierliche Abschied gegeben werden. Desshalb nimmt 18 mit der Erklärung Mc 25 = Mt 29 gerade dasjenige vorweg, was dazu dient, der Handlung den Charakter eines Abschlusses zu verleihen. Rein lucanischen Ursprungs ist dagegen die parallel mit 18 laufende Erklärung **16**, er werde hinfort kein irdisches Passa mehr geniessen, *bis dass es erfüllt sein wird im Reiche Gottes:* wie Mt 5 17 das Gesetz überhaupt erfüllt werden soll, so hier insonderheit der die Passafeier betreffende Theil desselben, nämlich im zukünftigen Gottesreiche durch Verwandlung des vergänglichen Typus in dauernden Gehalt; ähnlich wie wir von Vollendung und himmlischer Freude unter dem Bilde eines „grossen Abendmahles" 14 16 sprechen. Der Parallelismus des alten mit dem 19 20 folgenden neuen Bundesmahle verlangt nun aber auch ein dem Essen 15 entsprechendes Trinken **17** (Schultzen, Das Abendmahl im NT, 1895, 16 f). Das gab Veranlassung zu der Meinung, dass beim lucanischen Herrnmahl, wie Διδαχή 9 (πρῶτον περὶ τοῦ ποτηρίου, vielleicht wegen I Kor 10 16) der Fall ist, mit dem Becher begonnen, also der ganze Vorgang gleich auf den Eröffnungsmoment der Feier (2. Becher) verlegt werde (Sp I 233 f 247 f, Brdt 301 f). Hienach böte Lc statt des ausführlichen Berichtes 20, welcher dann mindestens erst einer späteren Recension angehören (Sp 297 f), wenn nicht mit dem ganzen längeren Text in Wegfall kommen müsste (W-H, Wdt, Schm, B. und J. Ws, Pfl, Grafe, Zn, Hpt, Brdt 301 387 f 584), die einfachere (nach Fn 62 f und Jüngst, StKr 1896, 239—241 aus der lucanischen Sonderquelle stammende, aber durch den paul. Bericht durchbrochene) Form *und er nahm einen Kelch* aus der Hand dessen, welcher ihn gefüllt und ge-

Digitized by Google

mischt hatte, *in Empfang, dankete und sprach: Nehmet diesen und theilet ihn unter euch.* Das sieht aus, als ob er selbst den Wein hätte ablehnen, den Kelch an sich vorbeigehen lassen wollen. Aber die Begründung 18 λέγω γάρ will nicht besagen, dass er in seiner Lage an dem Freudenbecher keinen Theil mehr nehmen wolle (HFM, DW, GDT, B. Ws), sondern ist genau wie die Parallele 16 zu verstehen: noch ein Mal, ein letztes Mal will er Passa feiern (J. Ws). Gehörte aber der Becher noch dem Passaritual an, so hat Jesus den Genuss desselben mit seinen Jüngern getheilt. Nur wenn die Handlung in den liturgisch nicht mehr gebundenen Theil der Feier fällt, also Stiftung des Herrnmahles bedeutet, kann Jesus um der beabsichtigten Symbolik willen sich vom Mitgenuss ausschliessen (JLCHR, ThA 238f). Damit ist dem Worte Mc 25 = Mt 29 nicht blos seine Stellung am Schlusse, sondern auch sein Charakter als chiliastisch angehauchtes Triumphwort genommen; seine gehobene Form wird auf den nüchtern verallgemeinernden, an 9 27 21 31 erinnernden Ausdruck herabgedrückt: *bis dass das Reich Gottes kommt* (LOBSTEIN 37), womit I Kor 11 26 „bis dass er kommt" sich wohl nur zufällig berührt. Erst nachdem so Altes und Neues gegen einander abgegrenzt sind, kommt es 19 zur Einsetzung des Herrnmahles, und zwar bis zu τὸ σῶμά μου im Anschlusse an Mc 22 = Mt 26, im weiteren Fortgang aber nach I Kor 11 23—25, wobei zu bemerken ist, dass die Worte von 19 τὸ ὑπὲρ ὑμῶν κτλ. bis 20 ἐκχυννόμενον in D und Codd it fehlen, während 2 andere die so entstandene Lücke durch die hierher umgepflanzten Verse 17 18 ausfüllen (so ZN, Einl. II 359 und NESTLE, Einführung in das NT[2] 229). Ebenso thut syr cur, nur dass bei ihm die Lücke sich auf 20 beschränkt, 19 aber genau mit I Kor 11 24 stimmt, also διδόμενον wegfällt. Syr sin endlich schliesst 19 (mit activischer Wiedergabe des διδόμενον) und 20 unmittelbar an 16 an, setzt 18 in Uebereinstimmung mit Mc 25 = Mt 29 ganz an den Schluss und verschmilzt den Inhalt von 17 mit 20, so dass τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον ganz ausfällt und die Worte nunmehr lauten: Nehmet dieses, theilet es unter euch! Das ist mein Blut, der neue Bund. Alle diese Maassnahmen der Abschreiber und Uebersetzer sind lediglich auf mangelndes Verständniss für die Neuerungen des Lc zurückzuführen und haben ihre letzte Wurzel eben darin, dass man die Parallele von 17 mit 15 nicht erkannte und dort den Abendmahlsbecher zu finden glaubte, was dann zur Auslassung von 20 führte (SCHULTZEN 16f). Der längere Text besteht somit zu Recht (JLCHR, HFM, C. CLEMEN, Der Ursprung des hl. Abendmahls 1898, 21f). Zunächst hat Lc die aus I Kor 11 24 übernommenen Worte τὸ ὑπὲρ ὑμῶν = *euch zu Gut* (kommend) noch erklärt mit διδόμενον, nämlich wie Rm 8 32, Gal 1 4 εἰς θάνατον (LOBSTEIN 46f, WDT II 587f, J. Ws). Die gleichfalls paul. Aufforderung zur Wiederholung der Handlung im Sinne eines Erinnerungsmahles nach Ex 12 14 13 9, Dtn 16 3 tritt an die Stelle der Aufforderung zum Nehmen, bzw. Essen bei den älteren Snptkern, kann aber, eben weil diese bei Lc fehlt, nur auf das Brechen und Austheilen des Brodes bezogen werden. Die 2. Handlung erscheint 20 auch zeitlich von der 1. getrennt, nämlich auf den Schluss der Mahlzeit verlegt: μετὰ τὸ δειπνῆσαι = I Kor 11 25, da der Hausvater nach abermaliger Händewaschung einen 3. Becher in Umlauf setzte, das sog. ποτήριον τῆς εὐλογίας בוס הברכה I Kor 10 16. Daher das articulirte ποτ. bei Lc und Pls gegenüber dem unarticulirten bei Mc und Mt. Der Bund aber wird hier ausdrücklich als der neue bezeichnet. Dem alten

Digitized by Google

soll ja nach Jer 31 31—33 ein *neuer Bund* der vollkommenen Gerechtigkeit folgen; vgl. II Kor 3 6 14, Hbr 9 15. So erst erscheint die ursprüngliche Idee des Herrnmahles in begrifflich durchgebildeter Abrundung. Die Beziehung der Gemeinde zu dem Opfer wird nicht durch Besprengung (Hbr 9 19), sondern durch den Genuss von Brod und Wein in Form einer Opfermahlzeit I Kor 10 16—22 hergestellt. Die, welche daran Theil nehmen, bilden die Gemeinde, für welche der neue Bund durch jenes Bundesopfer eingeweiht wird und der die segensreichen Wirkungen desselben zu Gute kommen (Wdt II 584—587). Die Thatsache aber, dass sich die ersten Jünger noch keineswegs ihres Charakters als neuer Religionsgemeinde im Gegensatz zum väterlichen Brauch und Glauben bewusst waren, zeigt nur, dass der Process, welcher in Jesu Geist zu einem solchen Endergebniss hingedrängt hat, nicht sofort eine geradlinige Fortsetzung im Bewusstsein der Jüngergemeinde gefunden hat. Uebrigens ist ἐν τῷ αἵμ. wie I Kor 11 25 entweder lose mit διαθήκη verbunden oder es will besagen, dass der Kelch dadurch zum Symbol des neuen Bundes wird, dass der darein gegossene Wein Sinnbild des sofort zu vergiessenden Blutes eines für die Seinen sich opfernden Messias ist. Die Nacharbeit der Redaction ist deutlichst an dem, sprachlich nicht zu αἷμα, sachlich nicht zu ποτήριον passenden, aber aus Mc 24 = Mt 28 übernommenen und gewaltsam in die neue Structur eingezwängten τὸ ὑπὲρ ὑμῶν (diese treten an Stelle der πολλοί) ἐκχυννόμενον zu erkennen; auch die Aufforderung zur Wiederholung ist an dieser 2. Stelle eben im Blick auf Mc und Mt weggefallen. So durchweg differiren die Einsetzungsworte, zum Beweise dafür, dass man sie nicht als (sacramentaliter) wirksame Weiheworte, sondern als Erläuterung der sinnbildlichen Handlung fasste, daher dem Geist der Freiheit Raum beliess (Wzs, ApZt 597), während die Differenzen zwischen der längeren und kürzeren Form bei Lc zeigen, wie lange noch die Ausbildung des Ritus und des Textes im Fluss geblieben ist (Wrl 15). Neben der gegebenen Erklärung der Doublette 17 20 bleibt noch die entferntere Möglichkeit, dass die Trennung beider Becher mit des Verfassers Absicht zusammenhängt, das δεῖπνον κυρίου, die mysteriöse Gedächtnissfeier, zu trennen von der vorausgegangenen eigentlichen Mahlzeit. Ebenso ist es vielleicht auch der Plan, in Judas einen ἀναξίως oder κρίμα ἑαυτῷ ἐσθίων καὶ πίνων im Sinne von I Kor 11 27 29 darzustellen (Sp 235 303), wenn der Verräther durch Nachstellung von 21—23 hier ausdrücklich als Theilnehmer am Abendmahl erscheint (das passt zum gesetzlichen Passamahl), während im gemeinsamen Bericht die Ankündigung des Verraths dem Mahle vorangeht.

Vorhersagung des Verrathes. Lc 22 21—23 = Mc 14 18—21 = Mt 26 21—25. Das πλήν steht 21 wie auch 22 im Sinne von *doch* oder „übrigens", abbrechend; nach den Meisten „gleichwohl" (nämlich trotz der soeben 22 20 erwähnten Vergiessung des Blutes). *Siehe, die Hand meines Verräthers*, aus Mt 23, ist *mit mir auf dem Tische;* weitere Fortbildung Joh 13 18 nach Ps 41 10. An die Stelle von καθὼς γέγραπται tritt 22 κατὰ τὸ ὡρισμένον, vgl. Act 2 23 ἡ ὡρισμένη βουλή. Mit einem knappen Bericht über die dadurch veranlasste Debatte (συνζητεῖν) schliesst 23 die Scene ab. Auch hierin Vorgänger des 4. Evglsten, will Lc das letzte Zusammensein Jesu und der Jünger mit Abschiedsreden ausstatten und hat auch darum als Einleitung zu denselben die Vorhersagung des Verrathes hinter die Einsetzung des Herrnmahles gestellt.

Digitized by Google

Die Grössenverhältnisse im Reiche Gottes. Lc 22 24—30. Zunächst bietet 24—27 Ersatz für die ausgefallene Perikope Mc 10 35—45 = Mt 20 20—28. Nachdem schon in der Einschaltung 14 7—11 über das Streben nach Ehrenplätzen gehandelt war, spart Lc eine andere Debatte über das gleiche Thema für den zu 22 23 besprochenen Zweck auf. Aber schon die von ihm gebildete, mit δὲ καί eine zweite Nummer von Gesprächen an die vorige anreihende Einleitung **24** zerstört recht unliebsam die feierliche Schwermuth der Abschiedsstunde, sofern der Bericht Mc 10 35—41 = Mt 20 20—24 zu der Notiz zusammenschrumpft, es habe sich unter den Jüngern *ein Wetteifer* (φιλονεικία, Liebe zum Streit I Kor 11 16, vgl. jedoch Ws-Schm § 16 5a) erhoben *darüber, wer von ihnen* in dem 22 18 verheissenen Reiche Gottes *für einen Grösseren zu gelten habe* (δοκεῖ wie οἱ δοκοῦντες Gal 2 9). Die Parallele **25** zu Mc 42 = Mt 25 bringt statt der Composita die einfachen, sonst nur bei Pls begegnenden Zeitwörter κυριεύειν und ἐξουσιάζειν und die charakteristische (vgl. Jes 32 5) Ehrung der Tyrannen als *Wohlthäter:* εὐεργέτης war eine gebräuchliche Titulatur hellenistischer Könige, zumal in Aegypten und Syrien (A. v. Gutschmid, Kleine Schriften IV 110). Zu **26** ὑμεῖς δὲ οὐχ οὕτως wäre nach Mc 43 = Mt 26 einfach ἐστέ zu ergänzen. Die Wahl der Ausdrücke νεώτερος (D Codd it μικρότερος) und διακονῶν ist durch den Umstand bedingt, dass die νεώτεροι oder νεανίσκοι Act 5 6 10 beschwerlichere Dienstleistungen in der Gemeinde übernehmen, die Vorläufer der eigentlichen διάκονοι. Das Anhängsel an διακονῶν (διάκονος) in D μᾶλλον ἢ ὁ ἀνακείμενος ersetzt dort den Anfang von **27**. Dass die Jünger zu solcher selbstverleugnenden Dienstfertigkeit durch Jesu Beispiel und Vorbild verpflichtet sind, erhellt aus einer Frage nach dem Eindruck, welchen sie aus Jesu ganzem Verhalten und ihrem Verkehr mit ihm davongetragen haben. Dabei ist weder bei ἀνακείμενος an das Passamahl, noch bei διακονῶν an Darreichung der Eucharistie durch die Diakonen zu denken (wiewohl beide Beziehungen, von Lc eingetragen, zur Verpflanzung des Wortes an diese Stelle eingeladen haben), sondern die Frage bezieht ihren Anschauungsstoff aus dem Bilderkreis von 12 37 17 8. In der Welt gilt der zu Tische Liegende als der Grössere, weil er sich bedienen lässt. *Ich aber*, wiewohl in Wahrheit der Grössere, habe das Dienen zu meiner Lebensaufgabe gemacht, *bin in eurer Mitte wie der Dienende geworden*, inscenirt Joh 13 4—17. In Folge dessen muss es zu einer Umwerthung aller Grössenbegriffe kommen. Die 2. Hälfte des Verses lautet bei Bls ἐν τοῖς ἔθνεσιν μὲν ὁ ἀνακείμενος, ἐν ὑμῖν δὲ οὐχ οὕτως, ἀλλ' ὁ διακονῶν. ἐγὼ γὰρ ἐν μέσῳ ὑμῶν ἦλθον οὐχ ὡς ὁ ἀνακείμενος, ἀλλ' ὡς ὁ διακονῶν, καὶ ὑμεῖς γεγένησθε ἐν τῇ διακονίᾳ μου οἱ διαμεμενηκότες κτλ. Daran reiht sich gut an ein weiteres Stück der Spruchsammlung, welches seine Parallele Mt 19 28 hat, und wegen **28** besonders passend für ein letztes Gespräch Jesu mit seinen Jüngern schien. Diesen wird, wie als Bescheid auf ἡμεῖς ἀφήκαμεν πάντα καὶ ἠκολουθήσαμέν σοι Mt 19 27 = Mc 10 28, der grössere Ruhm zuerkannt, bei ihm *ausgeharrt* zu haben in seinen *Versuchungen:* s. oben S. 45. Zum Lohne dafür **29** *vermache ich* (διατίθεσθαι = disponere, erinnert hier an διαθήκη 20: die von einem Scheidenden getroffene Bestimmung ist ein Vermächtniss, eine Anweisung auf die Zukunft) *euch, so wie mir der Vater Herrschaft* (Hahn: ein Königreich) *vermacht hat:* das unarticulirte βασιλείαν gehört nur zu διέθετο (Hpt 98, J. Ws 96), nicht auch zu διατίθεμαι (Euthymius und die Meisten, vgl. 12 32), welches vielmehr sein Ob-

Digitized by Google

jekt 30 findet in ἵνα ἔσθητε . . . ἐν τῇ βασιλείᾳ μου. von deren Verleihung eben die Rede war. Sofern mithin auch er die βασ. jetzt nur in Form der Anwartschaft besitzt, wird hier das Reich Gottes zu einem für jetzt noch zukünftigen Reich Christi, als was es dann auch 23 42, Mt 13 24 41 16 28 20 21, Joh 18 36 erscheint. Während aber Mc 10 40 = Mt 20 23 unter den Zwölfen selbst keine weiteren Rangunterschiede verstattet werden, wartet ihrer als Gesammtheit allerdings eine Stellung von besonderer Auszeichnung. Denn nicht blos werden sie an jenem grossen messianischen Mahle Mt 8 11 = Lc 13 29, vgl. Mc 14 25 = Mt 26 29 = Lc 22 18, überhaupt theilnehmen, sondern auch ***sitzen*** (καθήσεσθε ℵAL ist von κάθημαι gebildetes Futur, womit also, wie mit der weniger gut bezeugten Lesart καθίσεσθε, die Structur abgebrochen erscheint, während καθίσησθε rec. = vg sedeatis noch dem ἵνα untersteht; über καθήσθε B vgl. Wn-Schm § 6 4 d § 14 3) ***und richten***. Mit Jesus stehen sie in innigster (also Tisch-) Gemeinschaft und zu den Genossen des Gottesreiches nehmen sie eine leitende Stellung ein; s. zu 19 17—19. Der at. Ausdruck κρίνειν τὸν Ἰσραήλ, besonders Jdc, bezeichnet die Ausübung der Herrschaft über das Volk, daher die des Herrscheramtes Waltenden κριταί heissen (so Grotius und Nachfolger bis auf Hahn und Hpt 93 99); also nicht Theilnahme am Weltgericht (gewöhnliche Erklärung), woran freilich Lc wegen I Kor 6 2 3 gedacht haben könnte (J. Ws).

Vorhersagung der Verleugnung des Petrus. Lc 22 31—34 = Mc 14 26—31 = Mt 26 30—35. Die Stelle Mc 27 28 = Mt 31 32 präludirt dem Rückzuge der Jünger nach Galiläa und den in dieser Landschaft erfolgenden Erscheinungen des Auferstandenen, muss daher bei Lc, welcher die Jünger vielmehr in Jerusalem bleiben und ihren Meister hier schauen lässt, wegfallen. S. zu 24 6. Aber auch zu Mc 29—31 = Mt 33—35 gibt Lc nur eine vielfach abweichende Parallele (nach Fn 64 aus der hypothetischen Quelle). Ganz anders nämlich formulirt er 33 die zuversichtliche Behauptung des Pt, besonders durch Einfügung der Act 5 18 12 3—5 verwirklichten Aussicht auf ***Gefängniss***, und ganz anders motivirt er sie auch durch die vorausgeschickte Erklärung Jesu. Darin soll 31 für Pt aus demselben Grunde, wie Mc 14 37, der den natürlichen Menschen bezeichnende Name ***Simon*** (nicht der „Felsenmann") gebraucht sein. Aber bei Lc redet Jesus diesen Jünger überhaupt nur noch 34 an, wo aber, trotzdem dass der Fall der gleiche ist, Pt steht. ***Siehe, der Satan hat sich euch ausgebeten***, euch (mit Erfolg, vgl. Field) herausverlangt = vos sibi tradendos postulavit, wie er Job 1 9—11 2 4 5 thut, ***um euch*** durch Sieb oder Wurfschaufel ***zu sichten wie den Weizen***, Am 9 9. ***Ich aber*** 32 ***habe für dich gebeten***, wie Jesus Joh 17 11 15 20 für alle Jünger betet, ***auf dass dein Glaube nicht ausgehe*** (ἐκλείπειν wie 16 9). Dies der 3. unter den Papstssprüchen in der Kuppel der Peterskirche, auf welchen insonderheit der Anspruch der Unfehlbarkeit sich stützt. ***Und du, wenn du dich einst*** von deinem Falle wieder erhoben und ***bekehrt haben wirst*** (ἐπιστρέφειν wie 1 16, nach 15 17 durch εἰς σεαυτόν zu ergänzen: D verändert unglücklich ἐπίστρεψον καί), ***stärke deine Brüder***, werde ihnen zur Stütze, wozu Joh 21 15—17 eine Variation bietet. Die Antwort Jesu 34 ***du wirst mich ableugnen***, nämlich dass ich dein Herr und Meister bin (μή nach ἀπαρνεῖσθαι wie 20 27 nach ἀντλεῖν), stimmt mit Mc 30 auch hinsichtlich des σήμερον, dagegen mit Joh 13 38 in der Construction mit ἕως statt πρίν.

Digitized by Google

Vergangenheit und Zukunft. Lc 22 35—38. Werthvolles Sondereigenthum, zunächst 35 eine Erinnerung an frühere Zeiten enthaltend, aber nicht etwa dem Wortlaut von 9 3, sondern dem von 10 4 entsprechend; s. oben S. 76. Also aus der Spruchsammlung. Damals, bei der 1. Aussendung, liess das freundliche Entgegenkommen der Menschen die Boten keinen Mangel empfinden, jetzt aber 36 ist eine Zeit angebrochen, da sie nicht blos auf eigenen Füssen werden stehen, jeder für seine Ausrüstung, Geld im *Beutel* und Vorrath in den *Taschen*, wird besorgt sein müssen, sondern auch in einer ungastlich, ja feindselig gewordenen Welt sich auf Selbsthülfe, ja Nothwehr und Kampf werden gewiesen sehen. *Wer einen Beutel hat, nehme* (nur D hat ἀρεῖ, was Basilius noch in vielen Handschriften fand) ihn, *und wer nicht hat*, nämlich entweder ein Schwert oder besser das Geld, um ein solches zu kaufen, *der verkaufe* lieber das Nothwendigste, *seinen Mantel*, s. zu Mt 5 40. Der Rath, um jeden Preis ein Schwert zu kaufen, sieht aus wie Aufforderung zum bewaffneten Widerstand gegen einen befürchteten Angriff (Pfl, The New World 1899, 431—447). Aber auch wenn das Wort bildlich wie Mt 10 34 zu verstehen sein sollte, wiese es auf kriegerische Zeiten. Denn es wird 37 den Jüngern ergehen, wie es nach der Schrift (τοῦτο τὸ γεγρ. wie 20 17), nämlich Jes 53 12, dem Meister selbst ergangen ist: qualis rex, talis grex. Das Folgende wird mit καὶ γάρ (die abendländische LA hat freilich nur καί) dem λέγω γάρ coordinirt: *denn auch was sich auf mich bezieht, hat* jetzt *ein Ende*, wie Mc 3 26, hier vielleicht mit der gut griech. Nebenbedeutung der erfüllten Weissagung (vgl. Field). Aber das betreffende Citat ist in Jesu Munde zweifelhaft (NtTh 1 289f), und 38 geht unmittelbar auf 36 zurück: die Jünger, welche ohne Jesu Wissen aus dem Hause 2 Waffen, vielleicht Schlachtmesser (nach Chrysostomus vom Passalamm, vgl. Rm 8 35 36), mit auf den nächtlichen Gang genommen hatten, um sich gegen den angekündigten Verrath zu schützen, glauben der Forderung zuvorgekommen zu sein, worauf Jesus antwortet: *Es ist genug* (D ἀρκεῖ), zu dem Zweck, welchen er 36 im Auge hatte; sollte dagegen ein Missverständniss der Jünger bezüglich der Schwerter obwalten, so war es auch genug des Unverstandes und der Enttäuschung, Dtn 3 26, I Reg 19 4. Bei wörtlicher Deutung würde Jesus entweder überhaupt auf bevorstehende Kampfeszeiten hingewiesen (Hollmann, Die Bedeutung des Todes Jesu 1901, 67—75) oder ein Mordattentat erwartet und seine Jünger durch seinen Befehl von dem für die Passafestnacht bestehenden Verbot des Waffentragens losgesprochen haben (Pfl).

Gethsemane. Lc 22 39—46 = Mc 14 32—42 = Mt 26 36—46. Jetzt erst wird mit Rückbeziehung auf 21 37 und Vorbeziehung auf 22 47 (Jesu *Gewohnheit* 39 erklärt das Eintreffen des Judas) aus Mc 26 = Mt 30 die Wanderung nach dem Oelberg (der fremde Name Gethsemane fällt weg, statt dessen 40 nur *die Stelle*) nachgebracht, wodurch das Vorhergehende noch in den Speisesaal zu liegen kommt. Den Auftritt selbst gibt Lc nur in nothdürftigster Kürze wieder, indem er das „Wachet!“ fallen lässt und lediglich die Worte *Betet, dass ihr nicht in Versuchung fallen möget*, wie in Erinnerung an 11 4 und mit Antecipation von Mc 38 = Mt 41 berichtet. Deutlich wird der Griffel des Lc, wenn Jesus 41 *sich von ihnen losriss*, wie Act 21 1, *etwa einen Steinwurf weit*, wie Gen 21 16, also nicht zu weit, als dass man seine Worte nicht noch hätte vernehmen können, *und niederkniete:* θεὶς τὰ γόνατα wie Act 7 60 9 40 20 36 21 5.

Digitized by Google

Das Gleiche ist der Fall 42, wo unter völliger Verwischung der 3 Gebetsacte der Ausdruck sowohl nach Mt 39 42, als nach Mc 36 (παρένεγκε BD, was möglicher Weise per Itacismum den Infinitiv ausdrückt, dann also = παρενέγκαι ℵL, wozu der Nachsatz fehlen würde) gestaltet wird. Völliges Sondereigenthum bieten die 2 folgenden Verse, vertreten wie bei den ältesten Vätern, so in ℵL und dem abendländischen Text D it. Anstatt der, Mt 53 erwähnten, Engelschaaren erscheint 43 *ein Engel*, um den *in Angstkampf* (vgl. über die Grundbedeutung „Furcht" Field) *Gerathenen*, 44 unter der Last des Vorgefühls fast Erliegenden, zu stärken, dessen *Schweiss zur Erde fallenden Blutklumpen gleich* ist. Man sucht das tertium comparationis bald in der Qualität, bald in der Quantität, bald in der Farbe. Aber der Ausdruck ist vielleicht rhetorisch, wie unser „blutige Thränen". Das Ganze entspricht dem, die Gewalt des grossen Kampfes steigernden, Trieb der Sage und ist unklar dargestellt, sofern die ἀγωνία und das ἐκτενέστερον προσεύχεσθαι (wie Act 12 5) erst nach dem ἐνισχύειν (wie Act 9 19, sonst nicht im NT) berichtet wird. Die lucanische Sprachfarbe beweist die Echtheit der Stelle, an welcher nach dem Zeugniss des Epiphanius, Ancor. 31, die Orthodoxie Anstoss nahm; daher ihr Fehlen schon in AB syr sin und post. Vgl. Hrk, SAB 1901, 251—255. Dass die abgespannten Jünger mittlerweile einschlafen, geschieht 45 *aus Traurigkeit*. In Folge verkürzender Wiedergabe von Mc 37 38 = Mt 40 41 schafft Lc 46 eine Doublette zu 40: ein geringer Rest der von Jesus an seine Jünger gerichteten Worte; alles noch Folgende übergeht er geradezu. Aber nicht Benutzung einer besonderen Quelle (J. Ws) ist daraus zu erschliessen, sondern nur die Absicht, das wiederholte Gehen und Kommen auf ein einmaliges zurückzuführen.

Gefangennehmung Jesu. Lc 22 47—53 = Mc 14 43—52 = Mt 26 47—56. Das gemeinsame ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος 47 bezieht sich hier auf eine Mahnung an die Jünger, Mc 43 = Mt 47 besser auf die gerade vorangegangene Nennung dessen, welcher jetzt auftritt, des Verräthers. Lucanische Neubildung und zugleich Ersatz für das ausgelassene Wort vom Verräther Mc 14 41 = Mt 26 45 ist 48, wo unter Auslassung des Erkennungszeichens Mc 44 = Mt 48 und der Anrede an Jesus Mc 45 = Mt 49 der rhetorische Accent fast gleichmässig auf jedes Wort fällt: Verrath, geübt am *Menschensohn*, und zwar *mit einem Kuss!* Wenn aber Lc 49 gerade den nächsten Anlass zum *Daraufschlagen mit dem Schwert* (vgl. 22 38) Mc 46 = Mt 50 weggelassen hat, so verliert die Frage nach der Zulässigkeit solches Thuns ihr zureichendes Motiv. Der 50 wirklich darauf schlägt und einem *Knecht des Hohepriesters das Ohr*, und zwar hier *das rechte* (s. zu 6 6), abschlägt, wird erst Joh 18 10 genannt. Statt der Strafrede Mt 52—54 bietet Lc 51 neues Sondereigenthum. Jesus sprach: sinite usque hoc (ἕως τούτου wie Lev 26 18), nämlich sogar bis zu meiner Verhaftung. Er *rührte sein Ohr an und heilete ihn* (D Codd it bringen diese Notiz in den Formen von 5 13 6 10), was sich doch aber selbst in der Phantasie der Sage blos auf die Wunde, nicht etwa auf das abgehauene Ohr bezieht, als sei solches wieder angesetzt worden. Auch sind *die Hohepriester und Tempelhauptleute und Aeltesten* 52 in eigener Person dabei: Lc übersieht das παρά Mc 43 = ἀπό Mt 47, wesshalb die an diesen Stellen statt jener Handelnden schon 47 übergangen sind. Grund dieser ganz unwahrscheinlichen Darstellung ist, dass die Rede Mc 48 = Mt 55 auf jenes Publikum gemünzt schien, um des

Digitized by Google

Fortganges 53 willen: *Täglich war ich bei euch im Tempel.* Den Schluss bildet Lc durchaus selbständig: *aber dieses ist eure,* euerem Nachtwerk günstige, *Stunde und die Macht der Finsterniss,* sofern nach 22 3 der ganze Verrath auf teuflische Eingebung zurückgeführt wird. Zugleich tritt der Gegensatz des im Finstern schleichenden Bösen und der, Oeffentlichkeit und freies Himmelslicht liebenden, Mächte des Guten in Wirksamkeit, Joh 3 19—21. Von der Flucht Mc 52 = Mt 56 aber schweigt Lc, weil bei ihm die Jünger nach Jesu Tod Jerusalem nicht verlassen dürfen, sondern gerade hier den Auferstandenen sehen sollen (Brdt 22f, Wrl 33 107).

Die Verleugnung des Pt. Lc 22 54—62 = Mc 14 53 54 66—72 = Mt 26 57 58 69—75. Mit συλλαβόντες holt Lc 54 die 22 49 übergangene Verhaftung nach und lässt den Gefangenen zunächst *in das Haus des Hohepriesters* (Hannas, s. zu 3 2) abführen, welches er von dem Sitzungslocal des Synedriums 22 66 unterscheidet. Darum bleibt die Notiz von der Versammlung der Synedristen Mc 53 = Mt 57 weg, und man erfährt so nicht, was Jesus im Hause des Hohepriesters soll. Das *Feuer inmitten des Hofes* 55 wird als ein Kreisfeuer (περιαψάντων) beschrieben. Hier verlässt Lc die gemeinsame Ordnung, indem er im Anschlusse an die Notiz vom Erscheinen des Pt im Hause des Hohepriesters 56—62 die ganze Verleugnungsgeschichte in einem Zuge erzählt, um dann auch 63—65 die Verspottung noch vor die Gerichtsscene zu setzen, letztere endlich 66—71 mindestens in ganz freier Umarbeitung, wenn nicht gar nach einer eigenen Quelle (J. Ws, Fn 67 f, vgl. aber dagegen Brdt 74 f) zu reproduciren. Während nämlich dem älteren Bericht zu Folge der Process sofort beginnt und möglichst beschleunigt wird, geht Lc von der Voraussetzung aus, dass, wo das endgültige Wort gesprochen wurde, dahin auch der ganze Process gehöre, benutzt daher die Notiz Mc 15 1 = Mt 27 1, um das Verhör nach röm. Stil (gerichtliche Morgensitzungen) auf den Morgen zu rücken, nachdem er die Nacht durch die Verleugnung des Pt und den Muthwillen, welchen sich das Gesinde mit dem Gefangenen erlaubt, ausgefüllt hat. Durch solche Zusammenfassung der beiden synopt. Sitzungen zu einer einzigen ist der Bericht wesentlich vereinfacht worden (Wrl 6 8 25 33 f). Im Einzelnen wird 56 die Anrede der Magd in eine Aussage (nach it: auch dieser gehört zu denen, die allezeit mit ihm waren) und 58 ihre Aussage in die Anrede eines ἕτερος verwandelt. Aus dem ἄνθρωπος, welchen Pt Mc 71 = Mt 74 nicht kennt, wird hier und 60 die Gegenanrede ἄνθρωπε. Zwischen der 1. und der 2. Verleugnung fehlt der Rückzug Mc 68 = Mt 71, und zwischen der 2. und 3. vergeht 59 *ungefähr eine Stunde,* weil diese Auftritte hier die Nacht ausfüllen sollen, s. zu 55; auch tritt, damit die 3 Verleugnungen von 3 verschiedenen Personen veranlasst erscheinen, ἄλλος τις mit seinen nicht direkt an Pt gerichteten Bekräftigungen, Erhärtungen (διϊσχυρίζεσθαι wie Act 12 15) an Stelle der ihn anredenden Umgebung Mc 70 = Mt 73. Als die Identität seiner Person *überdies* (καὶ γάρ), nämlich durch Hinweis auf die dunklere Aussprache der Galiläer, vgl. Mt 73, festgestellt werden soll, kommt es 60 zur 3. Verleugnung. Aber nach der mildernden Darstellung des Lc bleibt Pt dabei stets gleich kühl und antwortet jetzt mit Mc 68 statt 71 — also weder Klimax (B. Ws), noch Antiklimax (Schz), wohl aber Manier eines Schriftstellers, dem schon Mc 8 33 = Mt 16 23 zu stark erschienen war. Während Pt Mc 66 unten, Mt 69 draussen im Hofe steht, das

Digitized by Google

Verhör also in einem weiter oben gelegenen, inneren Gemach statt hat, kann Jesu Blick **61** den Verleugner im Augenblick seines letzten Falles treffen. Denn nach 22 63 66 befindet Jesus sich noch im Hof, von wo er erst 22 66 hinweg- (ℵB) oder besser (AL rec.) hinaufgeführt wird. Den lucanischen Griffel verräth schon das beliebte στραφείς. Vielleicht ist in diesem meisterhaften Effect ein bei allen Verschiebungen der lucanischen Darstellung des Processes mitwirkendes Motiv zu erkennen (Brdt 26 f). Daran reiht sich zwar trefflich **62** = Mt 75 (vgl. Jes 22 4), fehlt aber it.

Der Process vor dem Synedrium. Lc 22 63—23 1 = Mc 14 55—65 15 1 = Mt 26 59—68 27 1 2. Da hier die Verurtheilung noch nicht erfolgt ist, geschieht die Misshandlung **63** widerrechtlich und versündigen sich darum an dem Gefangenen statt der Herren auch nur die Diener, *welche ihn* (αὐτοῦ bezieht sich contextgemäss freilich auf Pt: Folge der Umstellung) einstweilen *in Verwahrung* hielten. Ihr Muthwille ist **64** der gleiche wie Mt 67 68 gegen Mc 65, und **65** ist Sondereigenthum. Noch weiter weicht Lc vom gemeinsamen Bericht ab, indem er wie überhaupt das Zeugenverhör (ein solches wird ja 71 für ganz überflüssig erklärt), so auch die betreffenden Worte aus dem Processe Jesu Act 6 13 14 in den Process des Stephanus verpflanzt und dort in dem Sinne der Abrogation des Mosaismus fasst. Als ob die Synedristen nicht schon seit 22 52 in Thätigkeit gewesen wären, *versammelt sich* **66** erst mit Tagesanbruch das nunmehr anstatt des Hohepriesters bei Mc und Mt handelnde Synedrium (hier πρεσβυτέριον wie Act 22 5, während συνέδριον vom Local steht), welches zunächst die Frage stellt, ob er der Messias sei. Wahrscheinlich ist **67** zu übersetzen: *wenn du der Christus bist, so sage es uns* (εἰπὸν ἡμῖν fehlt nur D); wir warten ja längst Alle auf ihn. Auf die Messiasfrage gibt Jesus eine ausweichende Antwort, indem er das Ziellose einer hierüber zu eröffnenden Discussion hervorhebt. *Glauben* werden ihm die Richter keinesfalls; wird er **68** aber, um etwa den Sinn der Fragestellung festzustellen, an sie eine Frage richten, so werden sie sich darauf nicht einlassen, wie 20 3 7 44 geschehen war. Zur Steigerung der Resultatlosigkeit dient AD rec. μοι ἢ ἀπολύσητε. Dieses einzige wirkliche Novum des lucanischen Berichtes klingt wie Erinnerung an Jer 38 15 (Brdt 72 f). Weiterhin stellt dieses späte Evglm den längst verstorbenen Richtern Jesu kein schreckliches Wiedersehen mehr in Aussicht, sondern auf den allgemein gehaltenen Hinweis **69** = Act 7 55 56, dass schon die nächste Zukunft (ἀπὸ τοῦ νῦν = Mt 64 ἀπ' ἄρτι) thatsächliche Beantwortung bringen und zugleich den Sinn der Frage richtigstellen werde, erfolgt **70** die weitere Frage der Synedristen nach der Gottessohnschaft. Freilich sind Messias und Gottessohn Mt 63 = Mc 61 gleichwerthige Begriffe. Wenn aber Lc beides auseinanderhält, will er seine Leser noch besonders auf das Wichtigste in Jesu Antwort vorbereiten, nämlich auf das, nach ihm wohl im Sinne von 1 35 zu verstehende, Bekenntniss zur Gottessohnschaft. Man sollte nunmehr eine Verurtheilung wegen angemaasster Göttlichkeit erwarten (vgl. Joh 5 18 10 33). Aber die Antwort der Synedristen bleibt beim einfach geschichtlichen Verständniss der messianischen Terminologie stehen, wie aus dem zurückweisenden οὖν erhellt. Sie haben aus der Berufung schon auf Dan 7 13 (Menschensohn), besonders aber auf Ps 110 1 (ἐκ δεξιῶν), einen trotz 67 68 aufrecht erhaltenen Messiasanspruch erschlossen und dringen jetzt nur um so mehr auf eine bejahende Antwort. Sobald sie eine

Digitized by Google

solche erhalten haben, wissen sie sich auch im Besitze eines hinreichenden Vorwands, um ihn 23 1 dem Statthalter vorzuführen. Dies scheint der Grund, weshalb es **71** = Mc 63 = Mt 65 zu der jetzt zu erwartenden Verurtheilung wegen Gotteslästerung gar nicht erst kommt. Daher **1** aus den Parallelen Mc 15 1 = Mt 27 1 2 nur die Vorführung vor den Landpfleger, nicht aber die schon 22 66 vorweggenommene Sitzung reproducirt wird. Sonach hat Lc bei den in dieser und der vorhergehenden Perikope vorgenommenen Veränderungen des gemeinsamen Textes entweder bis zur Sinnlosigkeit verkürzt (WRL 33f) oder eine Tradition befolgt, welche einen eigentlichen Process vor dem Synedrium nicht kannte.

Verhandlung vor Pilatus. Lc 23 2—5 = Mc 15 2—5 = Mt 27 11—14. Nur **2** wird der, übrigens durch 20 25 Lügen gestrafte, politische Klagepunkt, ähnlich wie Act 24 5, weiter ausgeführt: dass er *unser Volk* verdreht, *verkehrt habe*, wozu Marcion und lat. Zeugen noch fügen καὶ καταλύοντα τὸν νόμον καὶ τοὺς προφήτας, wie Ersterer noch hinter διδόναι liest καὶ ἀποστρέφοντα τὰς γυναῖκας καὶ τὰ τέκνα, was Codd it hinter 5 haben. Hauptsache ist, dass er gesagt haben soll, *er sei Christus, ein König*, wie 2 11 Χριστὸς κύριος. Statt des Schweigens Mc 3—5 = Mt 12—14 **3** bringt **4** eine, nach dem offenen Bekenntnisse Jesu unvermittelt kommende, Unschuldsbezeugung von Seiten des Procurators vor der, Mc 8 freilich erst später anwesenden, Volksmasse: um zu zeigen, wie schon hier nur der fanatische Hass der Juden das an sich richtige und sachgemässe Urtheil der röm. Obrigkeit getrübt habe. Denn **5** *sie aber erstarkten*, wurden heftiger *und sagten: er wiegelt das Volk auf*, wobei das *anfangend* (καὶ ἀρξάμενος ℵBL wäre zu übersetzen: „und zwar anfangend") *von Galiläa* (s. Einl. I 7) dem Pilatus die Empörung des Galiläers Act 5 37 in drohende Erinnerung ruft. Einige altlat. Zeugen fügen hier bei: et filios nostros et uxores avertit a nobis, non enim baptizantur sicut et nos.

Pilatus und Herodes. Lc 23 6—16. Ein dem Lc eigenthümlicher Abschnitt (nach J. WS, FN 69 aus der Quelle), zu dessen Ausführung jedoch ältere Stoffe benutzt sind, während Act 25 23—26 32 (Pls vor Festus und Agrippa, von heidnischen und jüd. Notabeln als schuldlos erkannt: beides Acte der Courtoisie des Procurators gegen den jüd. König) eine Art Parallele vorliegt und apologetische Tendenz zu vermuthen ist (WRL 95 106). Nach der damaligen Vertheilung Palästinas war Herodes Antipas Jesu Landesherr, s. zu Lc 3 1 13 31. Darum *sandte ihn Pilatus hinauf* **7**, wie zur höheren Stelle Act 25 21; dagegen ἀναπέμπειν 11 15 = zurückschicken. Bezüglich **8** s. zu 9 9. Dagegen ist **9** nach Mc 15 4 5 (dort in der Parallele übergangen), **10** nach Mc 15 3 erzählt: *sie standen da*, angespannt Act 18 28, d. h. *heftig verklagend*. Um sich für die getäuschte Hoffnung auf Unterhaltung durch Wunderexperimente zu rächen, beginnt *Herodes* **11** *mit seiner Leibwache* (στρατεύματα, Trabanten), ihn zu *verhöhnen* (ἐξουθενεῖν ungriechisch, aber aus LXX) durch Anlegen eines prunkvollen Königskleides Act 12 21: Umwandelung der dafür fehlenden Notiz Mc 15 17 in Fortführung einer auch 9 und 16 erkennbaren Manier. Die **12** vorausgesetzte Feindschaft folgte naturgemäss aus der Stellung des Sprösslings des jüd. Herrscherhauses zum röm. Gewalthaber, die Freundschaft aus der, dem Herodes erwiesenen, Aufmerksamkeit und der, gleichwohl schliesslich von diesem anerkannten, Competenz des Pilatus. Da

Digitized by Google

versammelt Pilatus 13 *Hohepriester und Oberste* (Bezeichnung des Synedriums wie 24 20), welche freilich 10 soeben noch bei Herodes waren, also wohl als mit Jesus zurückgekehrt gelten, *und das Volk* und bezeugt 14: *Ich habe ihn vor euch verhört* (ἀνακρ. wie Act 4 9 24 8 28 18) *und nichts an diesem Menschen gefunden* von den Dingen, *deren* (ὧν = ἐκείνων ᾱ) *ihr ihn beschuldigt;* 15 *ebenso wenig Herodes,* welcher doch als Jude sich besser darauf verstehen muss. Indessen lesen statt ἀνέπεμψεν γὰρ αὐτὸν πρὸς ἡμᾶς AD it vg ἀνέπεμψα γὰρ ὑμᾶς πρὸς αὐτόν und die syr. Uebersetzungen ἀνέπεμψα γὰρ αὐτὸν πρὸς αὐτόν, wobei wenigstens syr sin 10—12 ganz weglässt. Daher die 2. Unschuldserklärung (πεπραγμένον αὐτῷ wie 24 35 ἐγνώσθη αὐτοῖς) und 16 der Vorschlag, den Beklagten mit der ersten Hälfte der Strafe davonkommen zu lassen. Um dieser Antecipation willen fehlt dann die Ausführung der Geisselung Mc 15 15 = Mt 27 26; sie sollte als Ersatz der Kreuzigung dem Zorn der Priester Genüge thun.

Jesus und Barabbas. Lc 23 17—25 = Mc 15 6—15 = Mt 27 15—26. Die mit Mc 6 = Mt 15 parallele Notiz 17, die den Pilatus in einer Zwangslage zeigt (ἀνάγκην ἔχειν 14 18), fehlt ABL gegen ℵ it vg rec. ganz und steht D und in den älteren syr. Uebersetzungen erst zwischen 19 und 20. Fällt sie aus, so erscheint 18 das Verlangen der Juden freilich unmotivirt. Jedenfalls setzt Lc hier mit einem verkürzten Auszug aus Mc 9—11 ein, aber so, dass zugleich nach Mt 17 21 an Stelle der Anstiftung durch die Priester eine direkte Bitte des Volkes um *Barabbas* tritt, dessen Name in den Ohren der Menge einen guten Klang gehabt haben muss, wohl eben wegen des, 19 vielleicht mit Beziehung auf 13 1 nachträglich aus Mc 7 gebrachten, *Aufstandes,* d. h. patriotischen Unternehmens. Aus Mc 12 = Mt 22 wird 20 eine abermalige (πάλιν wegen 23 14) Ansprache (προσεφ.), welche Jesu Lossprechung bezweckt. Sie aber 21 *riefen ihm* das *Kreuzige* εν, ἐπεφ. wie Act 12 22 21 34 22 24, worauf 22 eine 3. (vgl. 23 4 14) Unschuldserklärung von Seiten des Pilatus erfolgt (s. Einl. zu Act II 2) und der Vorschlag 23 16 wiederholt wird. Daraufhin gibt Pilatus endlich nach, weil die Massen 23 *ihm zusetzen,* ihn bedrängen, ἐπέκ. wie 5 1; *und ihre Stimmen wurden überlegen.* Er *fällt* 24 *das Endurtheil, dass ihre Bitte statt haben solle,* und *gibt* 25 den Verurtheilten *dem Willen* seiner Verkläger *preis,* Joh 19 16. Ueber den Wegfall der Geisselung s. zu 23 16.

Der Todesgang. Lc 23 26—32 = Mc 15 21 = Mt 27 32. Den Soldaten begegnet 26 *ein vom Feld kommender* Mann, welcher *Jesu das Kreuz nachtragen* muss. Ausserdem aber folgt 27 dem Zug gleich von vornherein ein stattliches Trauergeleite (πολὺ πλῆθος τοῦ λαοῦ im Widerspruch mit Mt 27 25 πᾶς ὁ λαός), *zumal Weiber,* welche nach Sach 12 10—14 (s. zu Mt 24 30) das Geschick des Messias beklagen (ἐκόπτ. καὶ ἐθρήν., s. zu Mt 11 17): schwer denkbar, wenn einstweilen in der Stadt Festfeier statt hatte. Uebrigens machten es sich jüd. Frauen zuweilen zum Geschäft der Barmherzigkeit, Verurtheilte zu begleiten und ihnen zur Abstumpfung des Gefühls einen betäubenden Sterbetrank (Wein mit darin aufgelöstem Weihrauch) zu reichen (Tr. sanh. 43 a), wie ein solcher Mc 15 23 in den Händen der Executoren erscheint. Die *Töchter Jerusalems* 28, wie Jes 3 16 Töchter Zions, sind nicht mit den Frauen aus Galiläa 23 49 zu vereinerleien. Die Unglücksweissagung, der rührende Zug und der Sprach-

Digitized by Google

charakter führen auf Redaction des Lc (WRL 106), nicht aber auf die fragliche Sonderquelle (J. Ws). Die Weissagung 29 geht aus dem Tone von 19 41 43 44 21 20—22, wie auch der Makarismus die Kehrseite zu 21 23 ist; vgl. Jes 54 1. Was sonst das höchste Glück, die Mutterfreude, wird dann zur höchsten Pein. Der Verzweiflungsruf 30 erinnert an Hos 10 8, Apk 6 16, seine Begründung 31 an Jer 11 16, Ez 20 47, bzw. 21 3; dabei steht ἐν wie Mt 17 12 hellenistisch für den Dativ und γένηται ist conj. deliberativus. *Mit ihm* sollten 32 *hingerichtet werden auch Andere,* nämlich *zwei Verbrecher.*

Hinrichtung. Lc 23 33—43 = Mc 15 22—32 = Mt 27 33—44. Während Lc dem Kreuzeswort Mt 46 = Mc 34 aus dem Wege geht, bringt er, sei es auf eigene Hand, sei es aus späterer Ueberlieferung, 3 neue Worte, zunächst 34 nach Jes 53 12 (nicht LXX) eine Anwendung von Lc 6 28, welche nach Act 7 60 im Munde des sterbenden Stephanus, nach dem Bericht des Euseb., KG II 23 16, auch des Jakobus vor Beider Hinrichtung vorkommt, dagegen in BD, guten Codd it und syr sin fehlt. Dafür kehrt Act 3 17 13 27 derselbe Gesichtspunkt wieder. Vgl. HRK, SBA 1901, 255—261. Die Rückbeziehung auf Mc 14 58 = Mt 26 61 fällt 35 consequenter Weise (s. zu 22 65) aus. Ferner *spotten* bei Lc, gegen Mc 29 = Mt 39, aber nach Mc 31 = Mt 41 die Obersten, während *das Volk* nachdenklich zuschaut, vgl. 23 48. Lucanisch ist hier wie 9 35 *der Auserwählte.* Anknüpfend an den 35 (vgl. 4 23) aus Mt 40 übernommenen Bedingungssatz legt 37 einen ähnlichen den *Soldaten* in den Mund, welche ihm 36 als Ehrentrank darreichen ὄξος, eigentlich Essig, hier = posca, sauerer, aus Traubentrebern bereiteter, Wein, wie ihn die röm. Soldaten auf Märschen mitzuführen und mit Wasser vermischt zu trinken pflegten: Ersatz für die beiden Tränkungen Mc 23 36 = Mt 34 48. Erst jetzt, zur Erklärung des βασ. τῶν Ἰουδ. folgt, während die Kreuzigung der Schächer 33 antecipirt war, nachträglich 38 die *Ueberschrift,* wobei die 3 Sprachen ℵAD aus Joh 19 20 eingetragen wurden. Im Widerspruch damit steht die, bei Marcion fehlende, Episode Lc 39—43. *Der Eine* sagt 39: *Bist du denn nicht der Christ? Der Andere* 40: *Nicht einmal Furcht hast du vor Gott,* was dir doch zukäme, *da du in derselben Verurtheilung bist.* Dass Christus 41 *nichts Ungeziemendes gethan hat,* ist Parallele zu II Kor 5 21, I Pt 2 22. Ueberdies kennt der, das bussfertige Heidenthum darstellende, Schächer aber 42 auch schon den Glauben der späteren Gemeinde an eine, den Verbrechertod des Messias reichlich aufwiegende, Wiederkunft desselben als König *in* und mit *seinem Reiche* wie Mt 16 28; doch hat BL rec. εἰς τὴν βασιλείαν (nach BRDT 211 f ist beides Zusatz), und D liest erklärend μνήσθητί μου ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς ἐλεύσεώς σου. Dafür erhält er 43 die Verheissung sofortiger Versetzung in das *Paradies:* das persische Wort pardes = Lustgarten bezeichnet den Garten Eden LXX Gen 2 8, später auch den 16 22 28 von der Hölle geschiedenen Aufenthalt der Frommen in der Unterwelt oder II Kor 12 4, Apk 2 7 einen der obersten Himmelskreise, SCHR II 553. In jenem Falle spielt der Gedanke vom descensus ad inferos herein, s. zu Mt 27 52.

Das Ende. Lc 23 44—49 = Mc 15 33—41 = Mt 27 45—56. Der 3. Evglst führt 45 in seiner veräusserlichenden Manier die Notiz Mc 33 = Mt 45 auf eine Sonnenfinsterniss (dafür ist ἐκλείπειν der stehende Ausdruck; von einer wirklichen ἔκλειψις reden noch Acta Pilati) zurück, wie solche doch zur Voll-

Digitized by Google

mondszeit, in welche das Osterfest fallen musste, unmöglich war, schliesst daran antecipando das Zerreissen des Vorhanges Mc 38 = Mt 51 an und lässt auf diese Weise das bestbezeugte Kreuzeswort ausfallen, da sein von Anfang an auf dem Wege zur Vergottung befindlicher Christus nicht wohl sich von Gott verlassen fühlen kann (Bedt 246, Wrl 35 106). Aus Mt 50 ἀφῆκεν τὸ πνεῦμα. wird **46** ein letztes, an die Stelle des Eli Eli tretendes, Wort, nämlich statt Ps 22 2 vielmehr Ps 31 6, Act 7 59 im Munde des Stephanus sich wiederholend. Das Wort des Centurio Mc 39 = Mt 54 wird **47** verallgemeinert (τὸ γενόμενον) und ins ethische Gebiet übertragen (Wrl 35: „Die Unschuld ist eben dem Apologeten die Hauptsache"). **48** aber in Uebereinstimmung mit 23 35 (anders 23 4 5 13 18 21 23) fortgefahren: *alle, die zu diesem Schauspiel*, ad hoc spectaculum gekommen und *mitanwesend waren, schlugen an ihre Brust*, was nach 18 13 ihre Zerknirschung bedeutet. Noch weiter gehend berichten syr cur sin, Tatian, Doctrina Addaei, der altlateinische Sangermanensis, Evglm Pt 25 und Evglm Nicodemi einen förmlichen Weheruf des Volkes seiner Sünden wegen. Mobile vulgus. Nur *von ferne* **49** dagegen stehen als Zeuginnen seines Todes anstatt der geflohenen Jünger (s. oben zu 23 53) die galiläischen Weiber 8 2 3, speciell auch *alle seine Bekannten* (s. zu 2 44), nach Ps 38 12 = 88 9, vgl. Joh 19 25 26.

Jesu Begräbniss. Lc 23 50—56 = Mc 15 42—47 = Mt 27 57—61. Dem *guten und gerechten Joseph* (AB lassen καὶ vor ἀνήρ aus) **50** wird **51** parenthetisch bezeugt, dass er *nicht* das Votum *niedergelegt*, d. h. übereingestimmt *hatte mit ihrem*, d. h. seiner Collegen im Synedrium, *Rath und Streich* (vgl. βουλή und ἔργον Act 5 38): Zurechtlegung seines Verhaltens gegen πάντες Mt 27 64. Das *Grab* war **53** *in Stein gehauen* (λαξευτός aus λᾶς = Stein und ξέω = schaben. War es nach Mt 60 neu, so *hatte* nach Lc *noch Niemand darin gelegen* (3fache Verneinung οὐκ, οὐδείς, οὔπω), war also um so mehr des Messias würdig, ähnlich wie die Eselin 19 30 = Mc 11 2. Dann erst folgt **54** die παρασκευή aus Mc 42, nachträglich wie Mt 62. Der *Sabbat* leuchtete heran, d. h. *brach an*, womit eine Redensart, welche nur auf den Tagesanfang am Morgen passt, auf den Tagesanfang am Abend, wo die Lichter angezündet werden, übertragen zu sein scheint; s. zu Mt 28 1. Ganz in Wegfall geräth hier, wird aber 24 2 gleichwohl vorausgesetzt, der vor den Eingang des Grabes gewälzte Stein. Nur D, Codex Colbertinus und die sahidische Uebersetzung haben den merkwürdigen, einer Erinnerung an Hom. Odyss. 9 240 oder wahrscheinlicher an Jos. Bell. VI 5 3 entstammten Zusatz, Joseph habe einen Stein auf das Grab gelegt, welchen kaum 20 Männer zu wälzen im Stande gewesen seien. Auch dieser Bericht, wie derjenige über Jesu Ende, geht zurück auf das Zeugniss der **55** (κατακολουθήσασαι, nämlich von der Hinrichtungsstätte zum Grab) in Wiederholung von 23 49 charakterisirten, Frauen. Sondereigenthum ist die Notiz **56**, zugleich auch Verstoss entweder gegen die Sabbatstrenge oder gegen die synopt. Chronologie; in jedem Falle Widerspruch zu Mc 16 1, wonach die Weiber erst nach Ablauf des Sabbats die Einbalsamirung (ἀρώματα = gewürzte *Kräuter*, μύρα wie Lc 7 37) des Leichnams vorbereitet haben. Dem μέν am Schlusse entspricht das δέ 24 1.

Das leere Grab. Lc 24 1—12 = Mc 16 1—8 = Mt 28 1—10. Anders als Mc 2 erscheinen **1** die Frauen schon *in tiefer* (βαθέως kann Gen. oder Ad-

Digitized by Google

verbium sein) *Dämmerung* am Grabe, wo sie **2** *den Stein abgewälzt* finden, s. zu 23 54. Das Sondereigenthum 3—5 lässt sie eintreten, **3** den Leichnam nicht finden, **4** in ihrer Rathlosigkeit von *2 Männern* (wie Act 1 10, sieht hier aus wie Addition des Engels bei Mt und des Engels bei Mc) *in*, der Lichtnatur der Engel entsprechendem, *glänzendem* (wörtl. blitzendem, wegen Mt 3 ὡς ἀστραπή) *Gewande* angesprochen werden und **5** scheu das Haupt senken. *Bei den Todten* suchen sie *den Lebenden*, weil das Grab die Stätte der Todten ist. Anstatt aber nach Galiläa beschieden zu werden, werden sie **6** nur daran erinnert, was Jesus einst *in Galiläa gesagt hatte*, nämlich **7** an Worte wie 9 22 18 32 33, die, wären sie den Weibern bekannt gewesen, die gegenwärtigen überflüssig gemacht hätten, sofern jene dann, seiner Auferstehung gewärtig, ganz anders hätten handeln müssen, als sie hier thun. Diese auf 24 26 44 vorbereitende Nachbildung früherer Leidensweissagungen dient also bei Lc nur dazu, die Weisung nach Galiläa Mc 7 = Mt 7 in ihr Gegentheil umzuwandeln „So hat er die galiläische Tradition zugleich ausgewischt und doch ihre Spur erhalten" (Wrl 36). Nach Mt 8 und mehr noch im Vorblick auf 23 wird auch **9** *den Elfen und* wegen 24 23 auch *allen Uebrigen* eine Meldung gemacht, als deren Trägerinnen **10** neben den 2 Marien Mt 1 und der an Stelle der nachträglich Mc 16 1 noch dazu tretenden Salome (= Mutter der Zebedänssöhne Mt 27 56) erwähnten *Johanna* 8 3 *die Uebrigen*, die *mit ihnen* waren (23 55), bezeichnet werden. Den Jüngern aber, deren Gesichtskreis mithin noch keinerlei Auferstehungshoffnung in sich schliesst **11**, *kam das vor wie ein* thörichtes *Gerede*. Steht schon dies nur bei Lc, so fehlt **12** in D Codd it sogar ganz. Es ist der Inhalt von Joh 20 3—10, soweit derselbe den Pt allein betrifft; doch s. zu 24 24. Das πρὸς αὐτόν (oder ἑαυτόν ℵA) könnte zu θαυμάζων (vgl. 18 11) gehören (vg: secum mirans), wird aber angesichts von Joh 20 10 besser zu ἀπῆλθεν bezogen: il revint chez lui.

Der Gang nach Emmaus. Lc 24 13—35. Die *zwei von ihnen* gehören wegen 18 33 nicht dem Zwölferkreise an, sondern sind unter „den übrigen Allen" 24 9 zu suchen. *Emmaus* soll *60 Stadien* westlich *von Jerusalem* gelegen sein; wahrscheinlich das heutige, auf der Fahrstrasse nach Jafa allerdings nur 45 Stadien entfernte, Kalonije = Colonia, so genannt, weil Vespasian nach der Eroberung von Jerusalem 800 römische Veteranen dorthin verpflanzte, vgl. Jos. Bell. VII 6 6, wo übrigens die Lesart 60 statt 30 Stadien aus unserer Stelle interpolirt scheint. Ein ganz anderes Emmaus (Nikopolis, heute Amwas), wo einst der Makkabäer Judas den Gorgias schlug I Mak 3 40 57 4 3 9 50, liegt beim heutigen Latrun halbwegs zwischen Jerusalem und Jafa (Joppe). Ist dieses viel zu entfernt (176 Stadien, etwa die 160 in Codex ℵ), so käme doch selbst ein Weg von 60 Stadien etwa 11 Kilometern gleich, noch recht viel für einen abendlichen Gang, von welchem man wieder nach Jerusalem zurückkehrt; vgl. Schr I 537f, ThLz 1891, 4f. Während **15** *sie* eifrig *stritten, wurden* **16** *ihre Augen* wie durch einen Zauber *festgehalten, damit* oder vielmehr: so dass *sie ihn nicht erkannten:* τοῦ kann nämlich auch durch den in ἐκρατ. liegenden Begriff der Verhinderung bedingt sein. Der Fremdling erkundigt sich **17** nach den *Reden, die ihr euch wechselseitig zuwerfet. Und sie blieben stehen* (wie 18 40) *verstörten Blicks* (σκυθρωποί, etwas anders Mt 6 16). *Kleopas* (eher = Κλεόπατρος als = Κλωπᾶς Joh 19 25) hält ihn **18** für einen

Digitized by Google

als Fremdling hier sich aufhaltenden Festgast: παροικεῖς καὶ = παροικῶν κτλ. Jesus fragt 19, *welcherlei* (ποῖα, qualitatives Fragwort) Vorgänge er allein nicht kennen solle, während diese den Jüngern doch als einzig möglicher Gegenstand eines Gespräches erscheinen. Nur 20 findet sich im NT der adverbiale Gebrauch von ὅπως mit Indicativ: *wie ihn unsere Obersten übergeben haben zur Verurtheilung des Todes*, vgl. 23 14 24; und doch 21 *sollte er* und kein Anderer *Israel erlösen. Aber freilich* (= trotzdem) *verläuft* (ἄγει, wozu Christus als Subjekt gedacht sein wird, falls es nicht impersonell verstanden werden kann) *ausser dem Allen heute auch der dritte Tag, seitdem Solches geschehen ist*, ohne dass sich sein Schicksal gewandt hätte: Erinnerung an den geweissagten Termin der Auferstehung. Nur einen kleinen Hoffnungsstrahl bietet 22 das Vorkommniss 24 9. Die *Weiber* hatten sie *in Bestürzung versetzt:* ἐξιστάνειν transitiv wie nur noch Act 8 9. Wie 23 auf 24 3 4, so sieht 24 auf 12 zurück, aber doch so, als ob Pt nicht allein am Grabe gewesen wäre, vgl. Joh 20 3—10. Zum *Glauben an Alles, was die Propheten geredet haben,* 25 vgl. Act 24 14 26 27. Der Weg durch Nacht zum Licht, durch Tod zum Leben 26 ist seither der normale geworden, Act 14 22. Eine eigentliche religiöse Heilsnothwendigkeit des Todes des Messias kennt Lc noch nicht; s. zu Act 2 23. Ungenau steht 27 *anfangend* (ἀρξ. wie 23 5) *von Moses und von allen Propheten* (ähnlich Act 3 24) statt: von Moses anfangend *legte er ihnen* alle Propheten *aus*, nämlich *das ihn Betreffende in allen Schriften*, also auch den Psalmen 24 44. Christus thut persönlich, was die angesichts der entscheidenden Erlebnisse veränderte Stellung der Gemeinde zur at. Schrift leistete: das Sterben fand man im leidenden Gerechten und Knecht Gottes, ganz insonderheit in Jes 53 7 8 12 = Act 8 32 33, vgl. Lc 22 37, auch wohl in Sach 13 7 = Mc 14 27 und Ps 22 2 = Mc 15 34, die Auferstehung in Ps 16 10 118 17, Ez 18 5—9, Ex 3 6, Jes 25 8 53 9 10, Hos 6 2, s. zu I Kor 15 4. Am Ziele 28 *liess er sich an, als wollte er weiter gehen.* Aber 29 *bereits neigt sich der Tag*, wie Jdc 19 8. *Und er ging ein*, nämlich in die Ortschaft 28. Aber nicht wie ein Gast, sondern wie ein Hausvater schaltet er 30, so dass die Jünger an 9 16 22 19 erinnert werden. Daher die kath. Auslegung die fortdauernde Gegenwart in Wort und Abendmahl herausliest, wenigstens das Motiv der Entstehung des ganzen Bildes nicht verfehlend. Dann 31 *wurden ihre Augen aufgethan* im Gegensatze zum verblendeten Israel II Kor 3 14 15; er selbst aber *ward unsichtbar*, ἄφαντος für ἀφανής, entfernte sich auf plötzliche und wunderbare Weise *von ihnen*. Die gewaltige Erregung der ersten Gemeinde aber, als ihr der neue hermeneutische Schlüssel Einblick in überraschende Schriftgeheimnisse eröffnete (διανοίγειν hier und Act 17 3 ist das rabbinische פתח), wird treffend 32 geschildert. Im Uebrigen s. zu Act 1 3 und I Kor 15 5, welcher, für die Beurtheilung des Osterereignisses entscheidenden, Stelle im ganzen Umkreise der evangelistischen Berichte fast allein die Worte Lc 34 ὄφθη Σίμωνι gerecht werden; freilich insofern am ungeschicktesten Orte, als ja gleich nachher 24 37 41 die Jünger, und unter ihnen Pt selbst, an die Auferstehung noch kaum glauben können. Sie aber 35 *theilten* den Elfen *mit, was auf dem Wege* vorgefallen war, wie Act 9 27 Barnabas bezüglich des Erlebnisses des Pls thut, *und wie er von ihnen am* (ἐν wie Joh 13 35) *Brodbrechen erkannt wurde.* Die ganze, dem Pls noch unbekannte, erst von Lc

Digitized by Google

geformte Episode (Wrl 106) verbindet dogmatische Reflexion (vgl. Brdt 377—379) und poetische Intuition in einer Weise, der nur die Vorgeschichte gleichkommt, an welche auch die Erzählungsfarbe und der populär-theokratische Gesichtspunkt 21 erinnern (Pfl 476, Fn 73). Scheidet man sie als lucanisches Sondergut aus, so schliesst sich 24 36 an 24 11 ungezwungen an (Brdt 376 f 420).

Die Erscheinung des Auferstandenen unter den Jüngern in Jerusalem. Lc 24 36—43. Während Mt eine einzige Erscheinung in Galiläa 28 16—20 berichtet, hat Lc gleichfalls eine einzige, aber in Jerusalem, von wo nach Act 1 8 die Kirchenbildung ausgehen soll. Aber schon der Friedensgruss fehlt D Codd it, vielleicht aus Joh 20 19 eingetragen. Im Ausdruck des *Erschreckens* 37 variiren die Zeugen: B θροηθέντες, ℵ τροῃθέντες, ADL πτοηθέντες. Das Aufsteigen der Gedanken ins Herz 38 wie Act 7 23 erinnert an I Kor 2 9, vgl. Jes 65 16, Jer 3 16 32 35. Die *Hände und Füsse* 39 sollen Identität des Auferstandenen mit dem am Kreuz Gestorbenen erweisen; sonach scheinen nicht blos jene, sondern auch diese angenagelt gewesen zu sein, worauf überdies schon Ps 22 17 führen konnte. So setzen auch Justinus, Dial. 91, und Tertullian, Marc. 3 10, voraus zu einer Zeit, da die Kreuzigung noch üblich war; dafür citirt man ferner Plautus, Mostellaria II 1 13 ut affigantur bis pedes bis bracchia. Andererseits mussten freilich auch Weiden- und Baststricke, womit unter Umständen Füsse oder Hände festgeschnürt wurden (spartum crucis), Spuren von hinlänglicher Deutlichkeit hinterlassen. Im Allgemeinen ist zu beachten, dass die Kreuzigung unter den verschiedensten Formen vollzogen werden konnte, unter welchen zu wählen ganz der rohen Erfindsamkeit der Executoren überlassen blieb; s. Fulda, Das Kreuz 153—156 161—163 209—211 265—295, Brdt 179—192 581 f, Zn, Forschungen V 425—427. Sicher geht aus unserer Stelle hervor, dass der 3. Evglst handgreifliche Körperlichkeit des Auferstandenen voraussetzt. Er bildet in dieser Beziehung eine 3. Station der Entwickelung: zuerst ist der Auferstandene Gegenstand des Gesichts (Pls), dann auch des Gehörs (Mt und Mc), endlich des Tastsinnes: *betastet mich, weil* (nur das L. ὅτι bedeutet: dass) *ein Geist Fleisch* (ℵD σάρκας) *und Gebein nicht hat.* Dem entspricht die Verleugnung des δαιμόνιον ἀσώματον (Ign., Smyrn. 3 2) = daemonium incorporale (Hier., Cat. 16, Ad Jes Prol. lib. 18) im Hebräerevglm. Wiederum fehlt 40 in D Codd it syr sin cur; vielleicht Eintrag aus Joh 20 20. *Da sie aber* 41 noch immer *ungläubig waren,* liess er sich *etwas Essbares* reichen. Neben dem *Stück eines gebratenen Fisches* 42 fehlt aber das *rom Bienen-Honigwaben* in den älteren Uncialen und zu 43 bieten spätere den Zusatz καὶ τὰ ἐπίλοιπα ἔδωκεν αὐτοῖς. Die apologetischen Tendenzen dienstbare Erzählung geht aus von der Annahme geisterhaften Kommens und mündet aus in Demonstrationen handgreiflichster Realität (Brdt 366). Hier versagt der Glaube am ehesten; vgl. Loofs 28 und Kattenbusch, Ap. Symbol II 644.

Schlussrede des Auferstandenen. Lc 24 44—49. „Ein kirchliches Testament Jesu: Weissagungsbeweis und Heidenmission" (Wrl 95). *Das sind* 44 ihrem Hauptinhalt nach *meine Reden,* nämlich in ihrer Verwirklichung: so war es zu verstehen, was *ich zu euch geredet habe, da ich* 9 22 44 17 25 18 31—33 22 37 *noch bei euch war,* wie 24 6 (jetzt ist er dagegen schon „in seine Herrlichkeit eingegangen" 24 26), *dass erfüllt werden müsse* u. s. w. Die *Psal-*

Digitized by Google

men, bei Jos. Apion 1 18 ὕμνοι, mit welchen nach jüd. Ordnung der 3. Theil des Kanons beginnt, sind wegen Ps 22 und 69 einerseits, 16 und 110 andererseits ausdrücklich genannt; sonst nur 2 Theile: Gesetz und Propheten. Für ihren Geheimsinn *eröffnete er* 45 *ihnen*, wie schon 24 32, *das Verständniss*. Nach γέγραπται hat 46 A rec. καὶ οὕτως ἔδει wie 24 26. Der retrospectiven Seite des summarischen Schriftinhaltes tritt 47 die prospective Kehrseite gegenüber. *Auf Grund seines Namens* soll gepredigt werden wie Act 4 17 5 28 40 und zwar *Busse zur* (εἰς ℵB gegen καί ACD rec.; das 2. εἰς gehört zu κηρ.) *Sündenvergebung*, wie 3 3 Act 2 38, *anfangend* (ἀρξάμενον A rec. wäre impersonell zu nehmen, während ἀρξάμενοι ℵBCL anakoluthisch steht, als ginge etwa κηρύσσοντες vorher) *von Jerusalem*, womit der Anknüpfungspunkt für das Programm Act 1 8 gegeben und Mt 28 19 ersetzt ist. Die Apostel aber sind 48 *Zeugen* aller *dieser* Grundthatsachen der nunmehr der Welt zu verkündigenden Offenbarung, s. zu Act 1 22. Um sie zur Ausrichtung dieser Botschaft zu befähigen, sendet der Auferstandene und Erhöhte 49 *die Verheissung meines Vaters* wie Act 1 4, weil Gott Urheber der Weissagung Jo 3 1—5 = Act 2 17—21 ist; dagegen Act 2 33 „Verheissung des heiligen Geistes", weil dieser den Inhalt derselben bildet: Vorweis auf Act 2 1—4. In direktem Widerspruch mit Mc 16 7 = Mt 28 7 wird befohlen: *ihr aber bleibet sitzen* (καθ. vom längeren Verweilen an einem Ort wie Act 18 11) *in*, weichet nicht aus *der Stadt* Jerusalem, wie A rec. zufügt, *bis ihr angezogen haben werdet Kraft aus der Höhe*, ganz wie Act 1 4 8; s. zu Lc 1 17. Die überall erkennbaren Verbindungsfäden mit Act zeigen, dass die Erscheinungen des Auferstandenen im Interesse der Kirchenstiftung nach Jerusalem verlegt sind.

Der Abschied. Lc 24 50—53. Auch die Vorstellung von der vollen Wirklichkeit und Identität des Auferstehungsleibes mit dem in das Grab gelegten Leibe durchläuft wieder 3 Stadien von der Betastbarkeit 24 39, über die Nahrungsfrage 24 41—43 bis zum Umherwandeln in den Strassen Jerusalems vor allem Volke: denn ein solches ist in geradem Widerspruch mit dem, noch Joh 14 22 bezeugten, Sachverhalt vorausgesetzt, wenn Jesus 50 die Jünger *hinausführte bis gegen Bethanien*, (s. zu Act 1 12), wo er dann *die Hände* über sie *erhob* zum Segnen Lev 9 22. Und dennoch hat Act 10 41 Niemand von Jesu Gegnern ihn nach seinem Tode gesehen. Zum Schlusse wird 51 entweder abermals ein wunderbares Verschwinden wie 24 31 erzählt (διέστη = discessit, so ℵD Tatian und Codd it) oder geradezu die Himmelfahrt berichtet (καὶ ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν nach ABCL rec. vg syr. Uebersetzungen ausser sin). In letzterem Falle wäre allerdings, da von 24 1 ab nirgends ein Tageswechsel angezeigt ist, die Himmelfahrt als Schluss der einzigen Erscheinung Jesu im Jüngerkreise auf den Auferstehungstag selbst angesetzt, wie auch Barn. 15 9 der Fall ist; s. zu Act 1 3. Auch die Notiz 52 προσκυνήσαντες αὐτόν (= Mt 28 17) fehlt in D Codd it syr sin, jedoch gegen ℵABC; vgl. Mt 28 9 17. Zu διὰ παντός 53 ist χρόνου zu ergänzen; über den Tempel als Ort des Beisammenseins s. zu Act 1 13 2 2. Statt εὐλογοῦντες ℵBCL rec. haben D Codd it αἰνοῦντες, A syr sin beides, wie auch AB rec. und syr. Uebersetzungen ausser sin mit ἀμήν schliessen.

Digitized by Google

Sachregister.

Die Buchstaben o, m, u (d. h. oben, mitten, unten) bezeichnen das 1., 2., 3. Drittel der Seite; f bedeutet die nächstfolgende Seite.

Abba 175 m.
Abendmahl, Einsetzung 23 u 99 f 173 f 408—410, Feier 81 o.
Abilene 325 f.
Allegorie 70 f 121 u 164 o 275 m 334 u.
Almosen 215 u 368 m.
Aelteste der Juden 192 o 344 o.
Antinomismus 14 u 225 u 389 o.
Apokalypse, kleine 32 m 96 f 167—171 395 o.
Apokryphische Evangelien 30 f.
Apostel 57 o, Begriff 125 u 339 m, die zwölf 57 f 126 o 173 o 231 u 239 m, im weiteren Sinne 76 m 357 f.
Apostelkatalog 59 f 126 o 339 m.
Archelaus 194 m 316 o 317 o 234 u 399 f.
Aretas 77 m 383 o.
Arme im Evangelium 66 m 172 o 201 f 389 f.
Auferstehung bei den Juden 164 f 381 m, Jesus 23 m 84 m 106—108, Vorstellungsweisen 3 m 245 m 423 m, Dogma 403 f.
Augenzeugen 303 f 247 m 360 m.
Augustus 83 u 93 m 315 m 324 m.
Aussatz 53 o.
Ave Maria 309 o.

Barabbas 103 m 418 m.
Beelzebul 68 o.
Bekenntniss 234 f 370 f.
Benedictus 313 m.
Bergpredigt 5 u 13 m 58 f 201—226.
Beschwörung 50 m 68 m 134 m 153 o 292 m.
Bethanien 161 m 272 o 424 u.
Bethlehem 40 f 190 u 317 u.
Bethphage 89 u.
Bethsaida 140 u 352 f.
Binden und Lösen 259 o 264 u.
Blut 100 o 282 o 410 m.
Boanerges 126 o.
Bräutigam 121 m 286 m.
Brüder Jesu 126 u 136 m 190 m 251 u 318 m.
Bund, neuer 100 m 409 f.
Busse 42 u 195 u 196 m.

Caligula 163 m.
Cäsarea Philippi 183 u.
Chorazin 238 m.
Christus 23 m 94 m 187 m 416 m.
Citate 111 f 125 m 190 o 198 f.
Cornelius 344 o.
Cyrene 104 o.

Damaskus 54 u 145 o.
Dämonen und Dämonische 8 f 49—51 69 m 74 f 116 m 134 o 152 m 245 f 348 m 359 u 366 m 377 o.
David als Prophet 94 m 166 m, als Typus 38 m 123 u 161 u.
Davidssohn 9 u 161 o 187 m 242 u 255 o 277 u 309 m.
Dekapolis 145 o 201 m.
Diakonen 81 m 411 m.
Diaspora 382 o.
Dicta ἄγραφα 34 m 222 m 271 o 338 m 360 m 374 u 391 m.

Ebjonitisches in Lc 19 u 364 m 380 u 389 m.
Ehe 88 o m 210 f 266 f 389 f.
Eid 211 f 279 f.
Elias 27 u 86 o 113 o 150—152 237 u 260 o 307 f.
Emmaus 421 m.
Ende der Welt 250 m 284 u 299 m.
Engel 93 m 114 m 189 u 306 m 307 u 403 m 421 o.
Erbtheil 371 m 384 m.
Essäer 37 u 42 o 43 m 212 u 368 o.
Evangelist 21 o 33 m.
Evangelien 30—36.
Evangelium 111 m 114 u 168 m 172 m 307 u 328 m.

Fasten 55 m 120 u 219 m u 397 m.
Feigenbaum 90 m 162 o 169 f 376 m 398 u.
Fische 80 f 140 o 262 o 335 m.
Frauen im Gefolge Jesu 181 m u 183 o 348 m u 418 u 420 f.
Fuchs 379 m.

Gabriel 307 u.
Gadara 74 u.
Galiläa 19 m 107 m 115 o 182 u 200 m 296 o 324 f 417 m.
Gebet 162 u 175 o m 216 m 223 m 272 m 306 o 328 u 333 m 364 m u 395 f.
— des Herrn 62 f 216—219 363 f.
Gebetsriemen 278 u.
Gebetsstunden 216 m.
Gebote, grosse und kleine 93 f 123 m 165 f 208 o 224 o 280 m.
Geburt Jesu 37—41 189 f 309 f 317 f.
Geheimniss des Reichs 73 f 129 m 239 o 246 f.
Geist, heiliger 37 f 113 f 173 f 234 o 309 u 32[illegible] u 329 f 363 u 365 m.
Geister 49 f.
Geld 252 u 352 m 387 f.
Gemeindeordnungen 207 u 213 f 222 u 264 f 299 m.
Gennesar 81 u 199 u.

Digitized by Google

Gerechtigkeit 59 o 197 u 203 m 208 m 219 f 222 m 273 u 305 u 314 m.
Geschlecht 33 o 170 m 406 f.
Geschlechtsregister 38—40 187—189 329 m u.
Gesetz des Moses 93 u 205 m, Jesus 59 m 81 f 94 o 142 f 201 m 205 f 208 f 224 o, die Urapostel 206—208 215 u Mt 5 o 207 f 240 f, Lc 320 o 388 f.
Gethsemane 175 o.
Glaube 114 f 135 m 136 u 152 u 154 u 162 u 262 u 272 m 349 m 391 u.
Gleichnisse 22 m 69—73 273 o 380 u.
Gloria in excelsis 319 m.
Golgotha 180 m.
Gotteskindschaft 214 f 342 o.
Grabeswächter 296 f.
Greuel der Verwüstung 32 m 168 m u 406 o.

Hahnenschrei 102 m 174 u 178 o.
Händewaschen 81 f 141 u 294 m 368 o.
Hannas 326 m.
Haus Jesu 51 m 119 o 126 m.
Hausgemeinden 137 u 358 m.
Hebräer (= Nazaräer) evangelium 30 u 46 o 48 u 56 m 85 m 104 u 196 o 282 o 328 f.
Heiden 65 u 76 o 82 u 92 u 223 o 264 m 275 u 334 u 382 o.
Heidenchristen, Heidenchristenthum 25 m.
Heiligkeit 217 m 312 m 314 m.
Heilungen 28 m 51 f.
Herodes der Grosse 78 o 190—194 305 m 316 f, Antipas 38 f 77 m u 252 o 324 f 379 m 417 f, Agrippa I. 325 o, Agrippa II. 325 o.
Herodianer 125 o 164 m.
Herodias 77 m u.
Herr 225 m 226 m 335 m 377 m.
Heulen und Zähneklappern 227 o.
Hillel 82 o 211 o 224 o 239 o.
Himmelfahrt 184 o 346 m 424 u.
Himmelreich 48 u 67 o 201 f 251 m 262 m.
Hirt 263 u 272 u.
Hochzeit 121 o m 275 m 286 m 373 m.
Hohepriester 192 o 289 m 292 m 326 m 390 o m 414 f.
Hölle 209 m 234 m.
Höllenfahrt 245 m 295 m 419 u.
Hunde 144 m 223 o 389 u.

Jakobus, der Bruder des Herrn 136 m, der Zebedaide 159 u.
Idealisirung der Geschichte 25—29 86 o.
Jerusalem 95 m u 198 u 212 o 401 m u.
Jesus, Name 154 m 187 m 190 o.
Joch 240 o.
Johannes der Täufer 42 f 66 f 77 m 111—113 163 m 195 f 236—238 273 312—315 327 f.
Johannesjünger 120 u 236 u 252 m.
Jonas 245 m.
Joseph von Arimathia 105 m.
Joseph von Nazaret 38 f 136 m 189 f 193 f 308 317 f 320—323.
Judäa 156 u 195 m 305 m.
Judas, der Galiläer 93 o 316 o 417 m.
Judas Ischariot 57 u 98 m 99 m 176 o 290 m 292 f 407 f.
Judenchristenthum 30 u 35 o 259 m.
Jünger 49 m 115 m 119 f 125 f 137 o 153 m 201 u 233 f 236 m 298 o 411 f.
Jüngere in der Gemeinde 411 m.

Kaiphas 326 m.
Kaiser 93 o 324 m.
Kapernaum 54 u 115 m 199 u 332 m.
Kelch 159 m 175 m 408 f.
Kephas 258 m.
Kinder 153 f 157 f 262 u.
Kirche 31 o 35 m 257 f 259 m 264 u.
Kirchenzucht 264 f.
Kleid 55 u 213 m 276 m.
Knecht Jahves 26 m 227 m 242 o.
Korban 142 m.
Kreuz 24 o 104 o 235 u.
Kreuzigung 104 m 180 m 423 m.

Lästerung 69 o 101 u 127 f 177 u 292 m 370 f.
Lehre in Form von Erzählung 26 o 31 m 147 m.
Leiden des Messias 26 u 84 o 87 o 89 m 100 m 148 f 151 f 153 m 159 f 173 f 259 f 290 u 422 m.
Leviratsehe 39 o m 164 u.
Liebe 61 f 94 o 165 u 214 f 341 f.
Liebesmahl 79 m.
Lohn 158 m 216 o 220 m 236 m 269 f 341 m 374 m 391 f.
Loos 306 o.
Lösegeld 149 f 160 m u.
Lucas, Apostelschüler 35 m, Evangelium 18—20.
Lysanias 325 f.

Magier 190 f.
Magnificat 311 u.
Mammon 64 o 221 m 386 u.
Marcus 9 m 304 o, Evangelium 6—12 15 f.
Maria, Mutter Jesu 37 m 38 u 69 u 136 m 189 f 308—312 317—323 366 m, von Magdala 256 o 340 m, und Martha 362 f.
Matthäus 21 u 34 m 54 f 119 u, Evangelium 4—6 15 f 34 f.
Matthias 55 o.
Menschenfischer 115 m 335 m.
Menschensohn 9 m 53 f 124 o 148 u 177 u 227 u 243 f 257 m 260 m 269 o.
Messias 38 m 40 m 94 m 116 o 177 m 191 m 236 u 309 m, Jesus als Messias 9 f 26 m 45 f 66 o 83 f 90 o 101 f 148 f 170 u 198 m 245 u 292 m 416 m u 422 m.
Missiou 76 f 231 f 357 f.
Missionsgebiet 232 o 234 m 283 u 298 u 358 o.
Missionspraxis der Urapostel 137 f 358 f 413 o.
Missionsreisen der Urapostel 137 m 232 u 358 f 413 o.
Münze 61 u 167 o 232 u 261 m.
Myrrhe 180 m 193 o.

Nachfolge 149 m 227 f 235 u 382 u.
Nachtwachen 141 o 171 o 174 u.
Nächster 214 o 223 f 361 f.
Name 153 u 167 m 217 m 236 m 265 o 298 f 313 o.
Nasiräer 195 o 306 u.
Nazaräer oder Nazarener 194 u 332 u.
Nazaret 40 f 76 o 136 m 194 u 199 u 331 o 332 m.
Nordreise Jesu 12 o 18 m 82 u 144 f 255 m.

Oelberg 89 u 401 o.
Opfer 100 o 155 m u, bei Jesus 166 o 209 u 410 o.

Digitized by Google

Papias 10m 15o 33m.
Paradies 390o 419u.
Passa 98f 100o 103o 171m 322m.
Paulinismus 19u 392m.
Paulus im judenchristlichen Spiegel 208o 258o.
Peräa 156u 200m.
Petrus 10m 34u 51m 102m 126o 148m 150u 174mu 178m 200u 253m 258f 412u 422u.
Pharisäer 43o 68f 93o 146m 156f 164m 166u 195f 208m 278—282 367—370.
Philippus, Vierfürst 77m 138u 353o.
Pilatus 103o 179u 293f 374f 417f.
Prätorium 179f.
Primat des Pt 258f 412u.
Prolog des Lc 303f.
Propheten, christliche 236m, falsche 224u.
Proselyten 279m.
Protevangelium Jacobi 38u 45o 318m.

Rabbi 161m 278f.
Rechtfertigung 238o, bei Lc 346o 397m.
Reden Jesu 21—23.
Reich Gottes 8om 48f 60m 129m 132u 150m 158o 195m 217u 237om 243m 372u 393f 411f.
Reisebericht 18u.
Römische Staatsmänner und das Christenthum 103m.
Rüsttag 105o 296o.

Sabbat 56m 115m 117o 123f 182m 240f 284o 296m 338o.
Sadducäer 43m 164u 196o 256u.
Salbung 98o 171f 346f.
Salz 60m 204m.
Samaria und Samariter 232o 356f 358o 361f 392mu.
Samariterabschnitt 18u.
Sauerteig 72m 83om.
Schächer am Kreuz 180m 419m.
Schafe, verlorene 232o 263u.
Schlüssel 258f 265m.
Schriftgelehrte 94m 120m 127o 152o 165m 192o 251m.
Schriftlesung 33o.
Schweine 75o 228u.
Seligpreisungen 59f 201—204 339f.
Simon, Pharisäer 346f, Zauberer 46m.
Sohn Gottes 8m 44m 45u 103o 134m 181m 193m 214f 229u 299o 309m 323m.
Sonntag 115u 182m.
Speisegesetze 143o 254m 280u.
Speisungsgeschichten 78—81.
Spruchsammlung 12—15 16f.
Stern 191om.
Steuer 93o 261m.
Sünde wider den Geist 69o 127f 243f.
Synagoge 115u 233u.
Synedrium 101f 127o 191f.
Synoptiker 2f.

Tagezählung bei Lc 19o 401u 407m.
Taufe des Johannes 42m 163m, Jesu 44f 113f 159u 197f.
Taufformel 298f.
Tempel 91m 104u 167m 198f, bei Jesus 91om 95f 101u 142m 240u 261f.
Teufel (Satan) 46f 50o 68m 127m 198u 243om 330m 408o.
Thomas 126m 339m.
Tischgespräche 368o 380u 381m.
Todestag Jesu 101—103.
Todtencultus 228o 230u.
Todtenerweckungen 66m 75f 136o 344f.
Tyrus 125m 144u 238m.
Ueberlieferung 82m 239m.
Universalismus 62o 65u 76o 214m 321o 334u.
Unterwelt(Hades) 258u 390o.
Unzucht 211m 267m.

Vater, Gott 163o 215m 216f 299o.
Vergebung der Sünden 53u 95u 218m 265f 290u.
Verklärung 29m 85f.
Verstockung 72f.
Versuchung 45—48 114m 411u.
Visionen 306m, Jesu 44m 359u, der Frauen 421f, der Jünger 85m 150u, des Pt 183m.
Vollkommenheit 215m 268u.
Vorgeschichte 5m 37—41.

Wahrhaftiges 387u.
Wehen des Messias 168o.
Weherufe 77o 279—281 340u.
Wein 56o 100o 173f 337f.
Weisheit Gottes 369m.
Werke, gute 205m.
Wiederherstellung Israels 151m 269m 307om 314m.
Wiederkunft 84f 177m 284f 394f.
Wittwe 167o 332o 345o.
Wölfe 224u.
Wolke 150u 177m 309u 375o.
Wort 130o 319u.
Wunder Jesu 27f 51u 69m 83o 86f 90u 119m 125m, der Apostel 136u 141m 146o 147f 262m.
Wüste 42o 195m 315o.

Zebedaiden 115m 126o 159m 270u.
Zeichen 82f 184o 256m 284u 319o.
Zeloten 92u 339m.
Zimmermann 136m.
Zöllner 54u 119u 264m 327m.

Digitized by Google

Berichtigungen.

Seite 17 Zeile 11 von oben lies 12 statt 13
„ 19 Columnentitel „ 7. Die
„ 49 „ „ Mc 1 statt Mt 1
„ 58 Zeile 13 von oben „ 1895 statt 1885
„ 58 „ 16 „ unten „ Wzs, ApZt.
„ 61 Columnentitel „ 5 17–20 25 26 31 32 39 40 42–48
„ 69 Zeile 15 von oben „ Schmiedel statt Schm
„ 74 zwischen Zeile 16 und 17 von oben einzuschieben:
Selige Augenzeugen. Mt 13 16 17 = Lc 10 23 24.
„ 79 Zeile 24 von oben lies 10–12 statt 8–12
„ 88 zwischen Zeile 2 und 3 von oben einzuschieben:
Verschiedene Nachfolger. Mt 8 18–22 = Lc 9 57–62.
„ 99 Zeile 20 von unten lies Schmiedel statt Schm
„ 100 „ 7 „ oben „ „ „ „
„ 102 „ 4 „ unten „ „ „ „
„ 102 „ 19 „ „ streiche mehr
„ 150 „ 21 „ „ lies 2 statt 1
„ 239 „ 19 „ „ „ Schmiedel statt Schm
„ 330 „ 1 „ „ „ Jüngst, StK 1896, 225.

Digitized by Google

Nachtrag zu den Berichtigungen auf S. 428.

Seite	59	Zeile	4	von	oben	lies αὐτὰ statt αὖ τὰ
„	87	„	2	„	unten	„ wird Mt 10–14 = Lc 15 1–10 als
„	102	„	17	„	„	streiche somit
„	103	„	23	„	„	lies Schmiedel statt Schm
„	226	„	6 u. 7	„	„	„ 13 26 27 = Mt 7 21–23 kurz zuvor zur
„	275	„	13	„	oben	„ Hochzeitsfeierlichkeiten, s. zu Lc 14 8
„	275	„	15	„	„	streiche (s. zu Lc 14 8)
„	287	„	15	„	„	„ 19
„	337	„	17	„	„	„ 36

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google